











Antiquarische Briefe

vornemlich zur Kenntniss

der ältesten Verwandtschaftsbegriffe

von

Dr. J. J. Bachofen.

I—XXX.

Die wahre Kritik
liegt im Verstandniss.

Strassburg.
Karl J. Trübner's Buchhandlung.
1880.



Den Herrn

Lewis H. Morgan in Rochester (NEW-YORK),

Felix Liebrecht in Lüttich,

Ludolph Stephani in St. Petersburg

aus Dankbarkeit für vielfach empfangene Belehrung

gewidmet von

dem Verfasser.

Basel, im September 1880.



Inhaltsverzeichniss.

I.

Pueri iuncini einer Römischen Inschrift aus Sevilla.

Kurz nach meiner Rückkehr aus Spanien fand ich in den Monatsberichten der Kön. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1861, S. 86 eine Inschrift erwähnt, die vor andern meine Aufmerksamkeit auf sich zog. Es kann Ihrer Erinnerung nicht entfallen sein, dass ich schon damals meinen Zweifel an der Richtigkeit der vorgeschlagenen Ergänzung und Auslegung nicht verhehlte. Jetzt ist das epigraphische Denkmal in den Inscriptiones Hispaniae latinae unter No. 1174 mitgetheilt. Ich komme daher auf dasselbe zurück, um Sie zur Prüfung meiner abweichenden Deutung zu veranlassen. Uns Beiden wird die Arbeit erleichtert, wenn wir den Text vor Augen haben. Die eingeklammerten Stücke beruhen auf der Restitution des Herausgebers.

Fabiae Q. F. H(adrianil)lae consularis (F. senatoris uxori) senatoris sorori senatoris matri. (qui sunt in r. p. n. pueri) ingenui iuncini item puellae i(ngenuae titianae eis) quodannis in annos singulos L mili(um usuras semisses) dari volo. quam summam bis in ann(o natali C. Seii viri mei) K. maiis et meo VII K. Maias in aliment(orum ampliationem) accipiant pueri ingenui HS. XXX nummos pu(ellae ingenuae HS. XL n. (quam) summam sufficere credo. si tamen numerus (puerorum puellarumque s. s.) maior erit pro portione qua inter masculos (ut distribuatur cavi) distribui omnibus volo. quodsi amplius er(it in legato item aequabiliter) que inter eosdem distribuant(ur qui superer unt nummi.)

An Klarheit und Bestimmtheit lässt die Alimentenstiftung der Matrone Fabia Nichts zu wünschen übrig. Die Ergänzungen des Herausgebers entsprechen dem Sinn der Verfügung vollkommen. Unerledigt bleibt nur Eine Frage, diese eine aber von hervorragender Bedeutung. Wer sind die pueri ingenui iuncini? Der Herausgeber antwortet: Alimenta haec iam instituta erant a Iunco quodam (cogitari potest de Sexto Aemilio Iunco C. a. 127) unde pueri appellantur Iuncini; puellarum nomen excidit. Veranlassung zu dieser Auslegung gaben ohne Zweifel die uns schon bekannten pueri puellae Faustiniani (in honorem Faustinae), die novae puellae Faustinianae (in honorem uxoris Marci Aurelii), die pueri et puellae Mammaeani (des Severus Alexander), die Ulpiani (des Nerva, Trajan, Hadrian). Von den Namen der Stifter sind alle diese Bezeichnungen hergenommen: warum sollte diess bei den pueri Iuncini nicht auch der Fall sein? Gewiss liegt Nichts näher als Iuncini im Sinne von Iunciniani zu verstehen und etwa an den Consul Sextus Aemilius Iuncus zu denken, der ja wohl irgend eine Veranlassung haben mochte, der Spanischen Colonialstadt Hispalis oder Julia Romula, heute Sevilla, zu wohlthätigem Zwecke eine bedeutende Summe zuzuwenden. Diess der Gedanke des Herausgebers. Vernehmen Sie jetzt meine eigene Erklärung. Pueri ingenui iuncini ist zu übersetzen: „freigeborne uneheliche Knaben". Ihnen entsprechen puellae ingenuae iuncinae, d. h. „freigeborne uneheliche Mädchen"; denn so ergänze ich die Lücke, welche der Herausgeber mit puellae ingenuae Titianae ausfüllt, wäre es auch nur um der höchst bedenklichen Annahme zu entgehn, als habe Fabia Hadrianilla in ihrer Vaterstadt schon zwei ältere Alimentarinstitute, das eine von irgend einem Iuncus, das andere von irgend einem Titius vor Alters gegründet, jedoch ungenügend ausgestattet, vorgefunden. Fragen Sie nach den Beweisen für meine Uebertragung des Wörtchens iuncinus, so kann ich Sie leider nicht auf die Lexica verweisen. Hier finden Sie neben dem häufigen Adjectiv junceus das seltenere iuncinus zwar auch angeführt, aber für die Bedeutung, die ich ihm beilege, kein Beispiel. Ja es scheint im ganzen Umfang der erhaltenen alten Literatur überhaupt nur einmal vorzukommen, nämlich bei Plinius in seiner Aufzählung der

verschiedenen Arten des fictitium oleum, wo es 7, 7 heisst: fit et de aspalatho, calamo, balsamo, iri etc., omnium sucis in oleo maceratis expressisque; sic et rhodinum e rosis, iuncinum e iunco, quod est rosaceo simillimum. Auf diese Stelle beschränkt sich das lexicalische Material: wenig genug, doch hinreichend zum Beweis der Wortform iuncinus, ihrer Adjectivableitung von iuncus, die Binse, griechisch *σχοῖνος*, endlich ihrer Bedeutung der engern: „aus Binsen gewonnen“, der verallgemeinerten „binsenartig, die Natur der Binse an sich tragend“. Wie aus diesem natürlichen Wortsinne ein weiterer bildlicher sich entwickeln, und aus „binsenartig“ das „unehelich“ hervorgehen konnte, diess darzulegen ist der Hauptvorwurf meines heutigen Schreibens. Es handelt sich dabei um den Nachweis einer dem Alterthum geläufigen Ideenverbindung, um das Eintreten auf Naturanschauungen, welchen unsere heutige Bildungsstufe entrückt ist, also um ein Gebiet, für dessen Erforschung unser Zeitalter wenig Anlage besitzt. Um dieser Abneigung so viel möglich Rechnung zu tragen, verzichte ich darauf, Ihnen die Gedanken der alten Welt über Sumpf und Sumpfpflanzen in ihrem ganzen Umfang vorzulegen, obwohl Das, was ich darüber in meinen Schriften „Mutterrecht“ und „Gräbersymbolik der Alten“ mitgetheilt habe, noch mancher Ergänzung fähig ist. Nur diejenigen Erscheinungen sollen hervorgehoben werden, in welchen die Gleichstellung der Sumpfvegetation mit der unehelichen hetärischen Zeugung bestimmt hervortritt, oder welche zum tiefern Verständniss dieser Naturauffassung wesentlich beitragen. Mit dem Schilfcult der Ioxiden ist der Anfang zu machen. Der Mythus, welchen Plutarch im Leben des Theseus 8 mittheilt, zeigt die Verbindung des wilden Sumpflebens mit der regellosen Geschlechtsmischung in der unserm Beweisthema entsprechenden Weise. „Sinnis hatte eine Tochter von besonderer Schönheit und Grösse, mit Namen Perigyne. Als diese nach ihres Vaters Tod von Hause flüchtete, setzte Theseus ihr nach. Sie aber fand an einem Orte, der mit vielem Gebüsch, hauptsächlich weichem Schilfgras und wilder Spargel bewachsen war, ein Versteck und flehte mit kindlichem Vertrauen zu diesen Gesträuchen, gleich als würde sie von ihnen verstanden, sie

möchten sie erretten und vor ihrem Verfolger verbergen; thäten sie diess, so schwur sie, nie sie schädigen noch verbrennen zu wollen. Als aber Theseus das Mädchen durch Zuruf begütigte und sein Wort einsetzte, er werde aufs Beste für sie Sorge tragen und kein Unrecht an ihr üben, kam sie hervor, gab sich dem Verfolger hin und gebar darauf den Melanippus. Theseus überliess sie später dem Deioneus, dem Sohne des Eurytus von Oechalia. Von Melanippus aber, dem Sohne des Theseus, stammt Ioxus, der mit Ornytus zusammen Karien colonisierte. Daher kömmt den Ioxiden, Männern und Weibern, der von mütterlicher Seite überlieferte Gebrauch, weder Spargeln noch Schilf zu verbrennen, sondern sie als heilig zu verehren." In den Sumpfgründen, wo Schilf und wilde Spargeln ohne menschliches Zuthun üppig wachsen, findet die hetärische Begattung statt. Der unehelich gezeugte Ioxus steht also mit der Binse auf einer Linie und kann darum selbst als Schilfrohr betrachtet werden. Wenn seine Nachkommen die Sumpfpflanzen heilig halten und mit Verehrung umgeben, so lässt diess den tiefen Eindruck erkennen, den der Anblick der ultronea creatio auf die Gemüther der ältesten Menschengeschlechter hervorbrachte. Wenn endlich der Cult der Ioxiden auf Perigyne, nicht auf Theseus zurückgeführt, mithin von der Mutter, nicht von der Vaterseite hergeleitet wird, so stimmt auch hierin das Gesetz der Naturzeugung mit dem unehelicher Geschlechtsmischung überein: hier wie dort ist die gebärende Potenz ganz und allein entscheidend. Hören Sie nach dieser Erläuterung eine Parallele. Pallas, Voyages dans plusieurs provinces de l'Empire de Russie et dans l'Asie septentrionale, Edition française par Gauthier de la Peyronie, Paris an 2 de la république 1, 159 berichtet über den Binsencult der Tschuvaschen Folgendes: „Freitags beten die Frauen vor einem heiligen Bündel, der Jerikh heisst. Fünfzehn Stengel wilden Röhrichts, auserlesene von ohngefähr 4 Fuss Länge, werden in der Mitte mit Rindenbast, an welchem ein Stückchen Zinn befestigt ist, zusammengebunden. Jedes Haus hat einen solchen Jerikh. Er wird in der sichtbarsten Ecke aufgestellt. Niemand wagt ihn zu berühren. Im Herbste jedoch, wenn alle Blätter gefallen sind, wird ein neuer geholt und der

alte mit grosser Ehrerbietung in ein laufendes Wasser geworfen.“ Hier liegt der Schilfdienst der Ioxiden wieder vor. Die Naturidee, auf welcher er ruht, gehört keinem einzelnen Volke, sondern dem Menschengeschlechte an. —

Kehren wir nach Griechenland zurück, so bietet zunächst Atalante sich dar. Sie ist Tochter des Schoeneus, d. h. des Binsenmannes, Mutter aber des Parthenopaeus, d. h. des Jungfrausohns, wofür sonst Parthenius gebraucht wird (Scholion zu Pindar, Ol. 6, 46). Sumpfvegetation und uneheliche Geburt werden auch hier gleichgestellt. Nicht länger verweile ich bei dem sprechenden Namen Schoeneus, der in der Griechischen Sagenwelt mit Mythenbildungen physisch-materieller Generationsbedeutung vielfach in Verbindung tritt. Lesen Sie Gräbersymbolik S. 339, Mutterrecht S. 169. — Ein dritter Mythus erzählt von Hippomenes' ehebrecherischer Tochter Leimone, in deren Namen der Zusammenhang ausserehelicher Begattung mit der ultronea creatio wasserreicher Oertlichkeiten nicht zu verkennen ist. Die Zeugnisse stehen im Mutterrecht S. 20. — Wieder in anderer Form äussert sich dieselbe Anschauung in dem Bericht des Athenaeus 13, p. 572: „Im zweiten Buch *Ὥρων Σαμιακῶν* erzählt der Samier Alexis Folgendes: das Heiligthum jener Aphrodite auf Samos, welche die Einen *ἐν Καλάμοις*, die Andern *ἐν Ἕλει* nennen, ist eine Gründung der Attischen Hetären, die Pericles folgten, als er die Insel bekriegte und durch Preisgebung ihrer Reize grossen Gewinn erwarben.“ Sumpf- oder Binsen-Aphrodite heisst also die Göttin der freien hetärischen Liebe, die zu Abydos den Namen Aphrodite *Πόρνη* trägt, wie derselbe Athenaeus a. a. O. berichtet. In gleicher Geltung erscheint anderwärts Artemis. Nach Pausanias 4, 4 lag auf Messenischem Gebiete ein Tempel der Artemis Limnatis, welcher den Messeniern und Lacedaemoniern gemeinschaftlich angehörte. An dieses Heiligthum der Sumpfmutter knüpfte sich eine Tradition, welche die Natur des ihr geweihten Cults erkennen lässt. Der Sitte gemäss, erzählen die Lacedaemonier, hätten sie einst eine Schaar Jungfrauen dahin geschickt, diese aber seien von den Messeniern geschändet worden und hätten sich desshalb, um die Schmach nicht zu überleben, mit eigener Hand den Tod gegeben. Wenn nun

auch die Messenier diese Anschuldigung nicht anerkennen, sondern den Vorwurf der Treulosigkeit von sich ab auf die Lacedaemonier wälzen, so bleibt die in der mitgetheilten Sage bemerkbare Verbindung des Sumpfcultes mit dem Hetärismus doch immer beweiskräftig; ja die Annahme, der Dienst dieser Artemis Limnatis habe anfänglich das Keuschheitsopfer der Jungfrauen verlangt, empfiehlt sich durch eine Mehrzahl entsprechender Erscheinungen, die ich schon bei frühern Anlässen der Aufmerksamkeit empfohlen habe. Sehr verbreitet war die Verehrung der Artemis als grosser, in der Sumpfvegetation die Fülle ihrer Kraft am üppigsten manifestirenden Mutter, besonders in dem Peloponnes. In Messenien kennt Pausanias 4, 31, 3 eine *κώμη Καλάμαι* und ein *Λίμναι χωρίον*, letzteres mit einem Heiligthum der Göttin als Limnatis; zu Corinth ein solches der Artemis Limnaea (2, 7, 6), zu Epidaurus (3, 23, 6) der A. Limnatis, im Gebiet von Troezene der Artemis Saronis (2, 30, 7), deren Tempel an sumpfigem Ufer, der s. g. *Φοιβεία λίμνη*, errichtet worden war. Auch Demeter trägt als alle Stufen der Erdkraft umfassende Mutter den Beinamen *ἐν ἕλει*, so zu Methydrium, wo kein Mann ihren Tempel betreten darf (Pausan. 8, 36). Da jedoch an diese Cultstätten keine Mythen sich knüpfen, in welchen die Verbindung des freien Geschlechtslebens mit der Verehrung der Sumpfpflanzen besonders hervorträte, so halte ich mich bei ihnen nicht länger auf, sondern verweise auf die reichen Angaben des Herrn L. Stephani im Compte-rendu de la commission archéologique pour l'année 1865, S. 29. Belehrender sind einige Römische Traditionen. Die Dioscuren, Ledae notha proles, mit Helena, der grossen Buhlerin, aus demselben Ei geboren, walten an den Seen, am Regillus lacus wie an dem Stagnum Juturnae, in welchem sie ihren und ihrer Pferde Schweiss abwaschen, wo sie auch ein Heiligthum besitzen, und an dessen Ufern sie der Stadt der Aphroditischen Aeneaden den Sieg erringen (Valerius Maximus 7, 8). Zu nennen ist ferner Larentia, die schönste Buhlerin ihrer Zeit, daher Lupa genannt, als Mutter aller Erdzeugung Acca, die Hetäre, welcher Tarutius alle seine Reichthümer zu Füssen legt, und die ihren Ruhm als erste Wohlthäterin Roms auch gegenüber den Schenkungen der keuschen

Vestalin Gaia Teracia in der Sage stets behauptete. In dem sumpfigen Velabrum hat sie ihr Grab. dort wird ihr alljährlich am 23. December das Todtenopfer dargebracht, wenn die Erde alle ihre Kraft verloren zu haben scheint. Sumpfreichthum und buhlerische Liebe gehen in diesem Mythus Hand in Hand. Nicht anders verbinden sich beide Ideen in dem Dienst der Marica, die am Ausfluss des Liris ihren Tempel, ihren Sumpfsee und ihr heiliges Arundinetum besitzt (Velleius Paterculus 2, 19), daselbst neben Aphrodite verehrt wird (Servius Aen. 7, 47) und in ihrer hetärischen Circenatur als die Urmutter der Latiner gilt. Sie ist eine wahre Aphrodite *Σχοινίς*: ein Epitheton, das bei Lycophron Cassandra 832 mit Tzetzes Scholion sich findet. Als Schilfgöttin zeigt sich Aphrodite noch in dem Mährchen von Psyche, dessen erotischem Inhalt die im Dienste der Venus weissagende Arundo viridis wohl entspricht. Luteae voluptates gehen Hand in Hand mit der iniussa creatio paludum, die pueri et puellae iuncini stehen auf einer Linie mit den *καρποὶ αὐτομάτως φυομένοι ἐκ τῆς γῆς, ἄσπαρτοι καὶ ἀνήροτοι*: Ausdrücke, mit welchen Diodor 2, 38; 5, 2 die wilde Erdvegetation im Gegensatz zu der laborata Ceres (Virgil Aen. 8, 181) bezeichnet.

Dem Aegyptischen Alterthum konnte dieselbe Grundanschauung nicht fern bleiben. Musste doch die jährlich wiederkehrende Ueberfluthung des Landes durch die Wogen des Nil Auge und Sinn der frühesten Einwohner auf die Natur der Sümpfe und ihrer Zeugungskraft richten. In der That treten uns unter den vielen Mythen, die dieser Landesnatur ihre Entstehung verdanken, mehrere entgegen, in welchen die Gleichstellung des hetärischen Geschlechtslebens mit der Sumpfzeugung aufs Bestimmteste sich ausspricht. Nach Plutarch, Isis et Osiris 15 und 38 erkennt Isis den Beischlaf, den ihr Gemahl mit ihrer Schwester Nephthys geübt, an dem Melilotumkranze, den er bei seiner Buhlerin zurücklässt. Was heisst das anders als der aus der Sumpftiefe ans Licht hervortretende Lotos offenbare das wilde Geschlechtsleben, das im Dunkel der Schlammmasse sich vollziehe? Die hetärische Nephthys neben der ehelich mit Osiris verbundenen Isis, was ist sie wenn nicht die ultronea et iniussa creatio neben der laborata Ceres, die wilde Erdzeugung neben der durch

menschliche Pflege geordneten? als Calamus neben Carpus, dem Freund und Rivalen, deren Gegensatz in der Einheit die liebliche Fabel bei Nonnus Dionysiaca 11, 370 fgg. nach altem Vorbild uns schildert? In derselben Naturauffassung wurzelt die von Heliodor 3, 14 Aethiopicorum mitgetheilte Sage. Darnach soll Homer's uneheliche Geburt durch das lange Haar, das seine beiden Schenkel bedeckte, angezeigt worden sein. Was in dem ersten Mythus der Lotoskranz, das ist in dieser Legende der Haarwuchs, der gleich den Sumpfpflanzen sine semine et aratro sponte nascitur. Den Flüssen ein genehmes Opfer, gilt das Haar im Aphroditedienst als Ersatz der Keuschheitshingabe und liefert den Erythraeern Ioniens den Stoff zu dem mit übernatürlicher Kraft begabten Seile. (Pausan. 7, 5, 3.) Welche Gewalt das Vorbild der Sumpfvegetation über den Geist des alten Aegyptens errang, beweist der Mythus von König Mycerinus, bei Herodot 2, 133. Um das Orakel von Buto, der Sumpfstadt, das ihm nur 6 weitere Lebensjahre verhiess, zu täuschen, begab Mycerinus sich in die mit Marschen und Wäldern bedeckten Orte der Umgegend, erhellte mit einer Menge Lampen die Nacht, überliess sich allen Genüssen und suchte so aus den sechs Jahren zwölf zu machen. Das ist der Ausdruck des Hetärismus, wie er in der Sumpfwelt und jeder Uebung regelloser Begattung sich darstellt. Das Leben scheint verdoppelt, aus sechs Jahren werden zwölf; aber mit der grössten Kraftentwickelung geht die schnellste Verzehrung Hand in Hand. Zur Stätte des Todes wird die des üppigsten Lebens, der Sumpf Aphroditens Leichenfeld, das Schilfrohr Charon's sutilis cymba. Dieser Naturauffassung entspricht der Glaube, der Mensch selbst verdanke dem Sumpfe seinen Ursprung. „Noch zu meiner Zeit," schreibt Diodor 1, 43, „nahen die Aegypter den Götterbildern nicht anders als mit der Sumpfpflanze Agrostis in der Hand, denn nach ihrem Glauben ist der Mensch selbst ein *ἕλειον καὶ λιμνῶδες ζῷον*." Wenn daher bei der Panegyris zu Acanthus die Griechische Fabel von Oenus und dem Esel noch in Diodor's Tagen zur Aufführung gebracht wird, indem ein Mann ein Binsenseil flicht, das am entgegengesetzten Ende eine Mehrzahl von Männern wieder auflöst (Diodor. 1, 97), so umfasst dieses Symbol des steten Wer-

dens und Vergehens alle Reiche der Erdzeugung, den Menschen nicht ausgenommen, weil auch er binsenartig aus Schlamm und Sumpf sein Dasein herleitet. Noch heute tritt uns in Afrika dieselbe Naturanschauung entgegen. Sie gehört einer Culturstufe, nicht einem einzelnen Volke, noch einer bestimmten Zeit. Das treffliche Buch Les Bassoutos ou 23 années de séjour et d'observations au Sud de l'Afrique par E. Casalis, ancien Missionaire, Paris 1859 chez Meyrueis et Cie. macht uns über die Bassutos, den nach Charakter, Sitten, Einrichtungen vollendetsten Typus der Cafrischen Raçe, folgende belehrende Mittheilung: „Bei diesem Volke ist die Ueberlieferung vorherrschend, der Mensch sei einst aus einem Sumpfgrunde hervorgegangen. Sollten wir etwa in diesem Glauben eine Anspielung auf das erste Chaos vor der Schöpfung zu erkennen haben? Wie dem sei, jener Glaube ist so volksthümlich, dass man noch jetzt einen Binsenstrauss auf jeder Hütte aufsteckt, in welcher ein Kind zur Welt geboren worden ist. Eine Hand voll solcher Binsen über der Hüttenthür genügt, um der Familie jene Ruhe und Schonung zu sichern, deren sie in solchen Augenblicken bedarf. Wir fanden zur Zeit unserer Ankunft bei den Bassutos einen Mann, dem man den Namen „Binsenvater" beigelegt hatte, weil er nie aufhörte, gegen den Volksglauben loszuziehn und zu behaupten, es sei ebenso unsinnig, aus Binsen ein Volk zu machen, als in ihm selbst eine Binse zu erblicken." (S. 254. 201.) Die Bassutos sind ein Stamm, „bei welchem die ursprünglichen Ideen und Sitten in ihrer vollen primitiven Frische sich erhalten haben, ein Stamm, der sie mit jener poetischen Begeisterung festhält und rühmt, welche Bergbewohner überall auszeichnet." „Man bemerkt bei ihm eine abergläubische Verehrung der Erde. Als ein Häuptling vernahm, dass Fremde, denen er Gastfreundschaft erwiesen, Ansprüche auf das von ihnen besetzte Land erhöben, bemerkte er kaltblütig: das Land meiner Ahnen weiss, welches seine Kinder sind! Es wird die Fremdlinge von sich weisen! Das war ihm mehr als bildliche Redensart. „Ihr verlangt, dass ich die Erde zerschneide!" entgegnete ein anderer Häuptling den Weissen." (S. 164.) Man kann, bemerkt Casalis in der Einleitung, diese Ideen und Sitten der Bassutos als Gemeingut

aller Cafrischen und Bechuanastämme anseln. Sie reichen aber noch weiter. Ich will die Sage von Antaeus nur im Vorbeigehn berühren und mich mit dem Verse des Silius: nec levior vinci Libycae telluris alumnus matre super, begnügen. Aber bei den Mandingos finde ich eine ähnliche Bedeutung des Binsenstrauchs. René Caillé, Journal d'un voyage à Temboctu et à Jenné dans l'Afrique centrale (1824—1828). Paris. Imprimerie royale 1830. vol. 2. p. 46 erzählt, die Mädchen der zum Mohamedanismus bekehrten Mandingos machten nach der Beschneidung einen Rundgang durch das Dorf, um unter der Führung einer alten Frau Gaben in jeder Hütte in Anspruch zu nehmen: das Abzeichen, das sie trügen, sei ein Binsenstrauch in der linken Hand, ausnahmsweise ein eiserner Pfeil, das Symbol der Beschneidung. Entsprechendes meldet H. C. Monrad, Gemälde der Küste von Guinea und der Einwohner derselben, entworfen während eines Aufenthalts in Afrika in den Jahren 1805—1809. Deutsch zu Weimar 1824, von einem dortigen Negerstamme. Die Mädchen desselben tragen nämlich an dem Feste, das sie zur Feier des Mannbarkeitseintritts begehen, Mützen, die aus einer Binsenart geflochten werden, und um den Leib einen dünnen Streifen Zeug, der sie nur wenig verhüllt. So ziehen sie in dem Dorfe umher, tanzen in die Runde und geben sich alle Mühe, ihre Reize recht bloszustellen (S. 53). Wenn wir mit dieser Sitte den Gebrauch Amerikanischer Stämme, dessen Schoolcraft 5, 215 gedenkt, vergleichen, wonach man nämlich die Mädchen beim Eintritt der Pubertät in die Erde eingräbt und diese mit Ruthen peitscht, so kann die Verwendung der Binse zur Kopfbedeckung nicht als ein zufälliger, beziehungsloser Gebrauch betrachtet werden. Das seiner Wiege noch nähere Geschlecht der Menschen ist der Erde und Dem, was ihr Schooss birgt, gleichsam verknüpft. Nicht nur der todte Fels, der Stein durch Glanz und Härte, der Berg durch seine Masse und seine isolierte Stellung, sondern insbesondere die grosse Naturkraft, die in der unbesiegbaren unerschöpflichen Lebensfülle der Sümpfe sich zu erkennen giebt, wirkt auf jugendliche Gemüther mit einer Kraft, von welcher wir in unserer der Natur entrückten Gesittung gar keine Vorstellung mehr haben. An einer andern Stelle seines

Reisewerkes „in die Aequinoctialgegenden des neuen Continents", dem ich die letzte Betrachtung entnommen habe. giebt Humboldt dem Eindrucke, den die von Menschenhand noch nicht berührte Erdvegetation auf ihn hervorbrachte, folgenden Ausdruck: „In solchen Gegenden", schreibt er, „gewöhnt man sich beinahe, den Menschen in der Ordnung der Natur als etwas Ausserwesentliches zu betrachten." Im Gefühle dieser untergeordneten Stellung wurzelt der Cult der Sumpfvegetation, in welchem der Mensch anbetend vor dem Binsenröhricht sich beugt, in ihm die Urmacht erkennt, in ihm das Vorbild verehrt. nach dessen Ebenbild er selbst geschaffen ist. Mag jener aufgeklärte Bassuto sich noch so erhaben über Schilf und Röhricht dünken: sein Volk bewahrt den Glauben der Väter, die in den wilden Sumpfgesträuchen die primäre höhere Schöpfung erkennen und verehren.

Das Asiatische Alterthum, zu dem ich mich jetzt wende. besass einen Schilfcult, der uns in dieselbe Urzeit des Menschengeschlechts zurückführt. Die Schilderung stammt aus Asigonos' zweitem Buche Ἀπίστων, ist von Sotion erhalten und in Westermann's Paradoxographi p. 190 mitgetheilt. „In Lydien befindet sich der See Tala. der eine grosse Menge Schilfes hervorbringt und in der Mitte des Röhrichts ein Binsengesträuch zeigt. das die Landesbewohner König nennen. Alljährlich feiern sie diesem Schilfe zu Ehren ein Fest, an welchem Sühnopfer dargebracht werden. Sind diese vollzogen, so ertönt auf dem Seeufer der Schall harmonischer Musik, dann heben alle Rohre den Tanz an, mit ihnen der König, der tanzend nach dem Gestade gelangt. Hier wird er von dem Volke mit Tänien bekränzt, und dann mit der Bitte. das folgende Jahr die Menge von neuem mit seiner Gegenwart zu beglücken, wieder zurückgeschickt. Die Begegnung gilt nämlich als Vorzeichen eines reichen Jahressegens." Ich zweifle nicht daran, dass wir uns die Ausführung dieses cultlichen Schauspiels in der Art zu denken haben, in welcher die tanzenden κάλαϑοι oder Rohrkörbe im Dienste der Artemis Κολοήνη, einer wahren Artemis Limnatis, in ihrem Heiligthum am Lydischen See Gygaea nahe bei Sardes (nach Strabo 13, p. 626), verstanden werden müssen. Alles darauf Bezügliche hat Herr Ludolph Stephani in dem Compte rendu de la

Commission Impériale archéologique für das Jahr 1865. S. 27 fgg. zusammengestellt und in gewohnter trefflicher Weise erläutert. Doch ist es nicht sowohl die äussere Darstellung der Handlung als vielmehr der Sinn und Gehalt des dem Cultgebrauche zu Grunde liegenden Mythus, der meine Aufmerksamkeit auf sich zieht. Mädchen mit Rohrkörbchen oder einem andern aus Binsen gewundenen Kopfputze sind es, welche die Sage als Tänzerinnen darstellt: die Rohrstengel selbst erheben sich beim Schalle der vom Ufer ertönenden Musik, das Königsschiff folgt der Einladung des Volks, das durch Opfer seine Huld gewonnen, begiebt sich ans Ufer und kehrt dann wieder an seinen Standort mitten im Sumpfe zurück. Unverkennbar liegt uns hier die Anschauung der Urzeit in ihrer primitiven Naivität vor. Wie in der Sage von Calamus, dem Maeander-Sohne, ist auch hier der Röhricht mit menschlichem Leben begabt; dieselben Freuden, dieselben Genüsse, an welchen der Landesbewohner sich ergötzt, entzücken die Schilfstengel, die in fröhlichen Rundtänzen ihre Festfreude bekunden; gleich dem Volke leben sie unter sich in völliger Freiheit und Gleichheit, allesammt einem Häuptling gehorsam. In andern Mythen sind sie als denkende Wesen dargestellt: die Midasfabel lässt sie das der Erde anvertraute Geheimniss verkünden, das Psychemährchen die irrende Aphrodite mit rettender Weissagung unterstützen, Catull im Anschluss an diese uralte Auffassung selbst die Haare reden. In alldem, sage ich mit Casalis, liegt mehr als Bild und Gleichniss: es ist die Kundgebung einer Gedankenwelt, die den Schilfstengel nicht nur mit menschlichem Leben begabt, sondern ihn selbst über dieses erhebt, den Schilf nicht als Abbild des Menschen, vielmehr den Menschen als Abbild des Sumpfrohres betrachtet. Durch eine Geistesperiode dieser Art sind die Lyder hindurchgegangen und sicher war sie von langer Dauer, da der Mensch an keinem Zustande mit grösserer Zähigkeit festhält, als an dem der Barbarei. In der That ist das Gesetz des Sumpflebens in Lydien zu allen Zeiten massgebend geblieben. „Die Töchter der Lyder," schreibt Herodot 1, 93, „treiben insgesammt Hurerei um Geld und sammeln sich auf diese Art ihren Brautschatz und so treiben sie es bis sie freien, wo sie dann den Mann sich selbst aussuchen." Hetä-

rismus als Grundlage des Lebens tritt in allen mythischen Traditionen des Landes, in dem von den Hetären errichteten Alyattesmal, in den Sagen von Omphale, Damonno, dem Gygesweibe und einzelnen verborgenern Erscheinungen herrschend und massgebend hervor, worüber in „der Sage von Tanaquil" besonders auf den Seiten 3—13, 40—43 vieles zusammengestellt sich findet. Ich trete hier nicht weiter darauf ein. Genug, dass wir die Verbindung des Sumpfcultes mit der Uebung des natürlichen, durch keine Gesetze eingeengten Geschlechtslebens von neuem bestätigt finden, von neuem also Natur und Wesen der pueri et puellae iuncini erkennen. Ein solcher Schilfmensch ist auch jener Peucron, den Valerius Flaccus, Argonautica 6, 63—68 in ähnlicher Art wie Nonnus den Calamus des Maeander schildert. Von seegrüner Farbe sind seine Schläfen, verwildert seine Haare, mit Schilf seine Glieder verhüllt. Ueber die Seen Lydiens ertönt der Klageruf der Mutter; doch nicht mehr durchzieht der geliebte Sohn die Ufer der Seen, nicht mehr erlegt er Hirsche in Mitten der Gewässer, nicht mehr fliegt er an dem Rande regelloser Sumpfgründe dahin. Wer könnte in dieser Schilderung das Vorbild des Röhrichts, in der materna arundo das Muttergesetz der wilden Sumpfzeugung verkennen? Die Freiheit des keinem menschlichen Gesetz und keinem beengenden Zwange unterworfenen regellosen Naturlebens wird in einer Erzählung anschaulich, die nicht mythische, sondern völlig geschichtliche Thatsachen zum Gegenstande hat. Athenaeus 3, 3 schreibt nach Phylarchus: „Während die Aegyptische Bohne früherhin nirgends als in Aegypten gedieh, entdeckte man sie zur Zeit Alexander's, des Pyrrhus Sohnes, auf einmal in einem Sumpfe nahe beim Flusse Thyamis in Thesprotien. Zwei Jahre hintereinander zeitigte sie gute Früchte. Darauf liess Alexander Wachen ausstellen, um die Annäherung der Spaziergänger zu verhindern und die Früchte gegen Abpflücken zu sichern. Die Folge davon war, dass der Sumpf vertrocknete und seine Stelle die ehemalige Anwesenheit des Wassers gar nicht mehr errathen liess. Etwas Aehnliches ereignete sich in der Nähe von Aedepsus. Dort entsprang am Meeresufer plötzlich eine Quelle guten kalten Wassers. Die Kranken, die davon tranken, fühlten Erleichterung

ihrer Schmerzen, und darum fanden sich bald auch aus der Ferne viele Heilsuchende ein. Die Verwalter des fürstlichen Vermögens suchten davon Vortheil zu ziehen und belegten den Genuss des Wassers mit einem kleinen Zoll: sogleich vertrocknete die Quelle. Aehnlich in Troas. Dort hatte früher ein Jeder das Recht, von dem Tragasaeischen Salze so viel ihm beliebte einzusammeln. Lysimachus jedoch legte einen Zoll darauf, das Salz verschwand; er hob den Zoll wieder auf, und siehe, das Salz kam von neuem zum Vorschein.“ Was lehrt uns diese Mittheilung? Gewiss nichts anderes, als das Widerstreben des Naturlebens gegen jede willkührliche Beengung von Seite des Menschen. Und in welchem Zusammenhange steht diese Lehre mit meiner Betrachtung der Sumpfvegetation und ihrer Identität mit dem Geschlechtsleben der Menschen? Auch darauf liegt die Antwort nahe genug. Den grossen Naturmüttern, die aus den Sumpfgründen die üppige Fülle des Röhrichts sprossen lassen, ist die Einschränkung des hetärischen Lebens, ihres Princips, zuwider, die Fessel der Ehe verhasst, die Hingabe des Weibes an Einen Mann eine Sünde, die bald durch eine Periode des Hetärismus, bald durch das Keuschheitsopfer oder durch Weihung eines gesonderten Hetärenstandes gesühnt werden muss. Keine Thatsache aus dem Gebiete des alten Lebens ist sicherer als diese, keine mit der Geschichte des Geschlechterverhältnisses unter den Menschen so enge verbunden. Weiterer Beweise als der in meinen Schriften beigebrachten bedarf es nicht. Die Schlussfolgerung brauche ich kaum anzudeuten. Als Schilfkinder sind die pueri et puellae iuncini uneheliche, in freiem Geschlechtsverkehr erzielte Knaben und Mädchen. Früchte der lutei per furta amores, *ἀπὸ μοιχείας γενόμενοι, μητρὸς ἔχοντες ἀνέμφαντον γονάν*, spurii, varii oder wie sie in den Schriften der Alten sonst mögen bezeichnet werden.

Ich habe mich bei den Culten und Sagen Lydiens darum etwas länger aufgehalten, weil sie für die Anschauung der übrigen Völkerschaften Vorderasiens massgebend sind. Leicht verständlich werden uns nun Sagen wie die Lycische von Leto-Latona's Sumpfsee und die Phrygische von Midas' redendem Schilfwalde. In beiden steht das aussereheliche Geschlechtsleben mit den

Sümpfen, ihren Gesträuchen und Thieren in unmittelbarer Verbindung. Neben Hera sinkt Leto zu Zeus' Kebsweibe herab; ihr lobsingen darum die Frösche des Lycischen Sumpfsees, wie dem Dionysos *λιμνογενής*, der in dem Lernaeischen Gewässer den Phallus errichtet, die *λιμναῖα κρηνῶν τέκνα*. In der Phrygischen Sage aber finden wir alles beisammen, was über die Betrachtungsweise des Schilfrohres einzeln uns begegnete: die Gleichstellung des Haarwuchses mit dem Röhricht, der Kampf von Calamus und Carpus, dem der Wettstreit der Rohrpfeife mit der Apollinischen Cithara entspricht, die Redegabe des Schilfes, der in menschlicher Weise das der Erde anvertraute Geheimniss verkündet, endlich die Verbindung der Sumpfvegetation mit freier Geschlechtsmischung, die in Midas' Freundschaft für Dionysos, in seinen Eselsohren, seiner Vorliebe für die Rohrflöte, seinem unehelichen Sohne Lityerses sich kundgiebt. Meine frühere Bemerkung, dass in den Schilfmythen nicht bloss Bilder und Gleichnisse, vielmehr die Gedanken einer Bildungsstufe der Menschheit zu erkennen seien, findet auch hier ihre Rechtfertigung. Die Erdgrube, die das Geheimniss bewahrt, kehrt in einer noch heute erhaltenen Sitte Afrikanischer Stämme wieder. Hören Sie, was O. Dapper in seiner Beschreibung Afrikas auf S. 239 der französischen Uebersetzung, Amsterdam 1686 in folio, über die Yolofs berichtet: „Wenn der König von Ale ein kriegerisches Unternehmen beabsichtigt, so beruft er seine Rathgeber zur Zusammenkunft in einem seiner Burg benachbarten Walde. Hier wird eine Grube von drei Fuss Tiefe in die Erde gegraben. Um diese lagern sich die Versammelten alle und berathen mit nach der Grube geneigtem Haupte. Ist der Beschluss gefasst, so wird die Höhlung wieder mit Erde ausgefüllt; der König aber spricht beim Aufbruch die Worte: „Beerdigt ist jetzt unser Geheimniss, das die Grube an Niemand verrathen wird." Eine nutzlose Förmlichkeit ist das durchaus nicht, vielmehr macht der Gebrauch auf die Gemüther der Versammelten einen so tiefen Eindruck, dass der gefasste Beschluss niemals auf andere Weise als durch die Ausführung zur allgemeinen Kenntniss gelangt." Wäre der Midas-Mythus den Yolofs bekannt, sie würden ihm ein tieferes und lebendigeres Verständniss entgegenbringen, als wir weise

Europäer, die wir nur durch mühsame Forschung einen schwachen Einblick in die primitive, von der Erde und ihren Zeugungen geleitete Denkweise zu gewinnen vermögen.

Es wird Ihnen, l. F., ein Leichtes sein, in dem Schatze alter Sagen, durch deren Ueberlieferung Griechische und Römische Schriftsteller sich verdient gemacht haben, noch manche Beweise der Einreihung des Menschen unter die Sumpfgewächse zu entdecken. Lassen Sie mir die nöthige Musse, um aus entlegenern Ländern, Völkern, Literaturen einige entsprechende Bruchstücke der Geschichte des menschlichen Geistes in einem nächsten Schreiben zusammenzustellen.

II.

Pueri iuncini.

(Fortsetzung.)

Was in den Griechischen und Römischen Mythen das Schilfrohr, das ist in Indien wie in Aegypten der Lotos. Die merkwürdigste und sinnvollste der unzähligen Sagen, in welchen er als Sinnbild aller Schöpfung aus den Wassern eine Rolle spielt, ist wohl jene, welche das Adi Parva des Mahabharat im Zusammenhang mit der polyfratrischen Ehe der Draaupadi mit den fünf Panduiden erzählt. Sie beginnt mit der Klage der Götter, dass alle Creatur unsterblich sei und Yama, der Tod, seines Amtes nicht walten soll, lässt dann den höchsten Gott durch seine Rede diese Besorgniss zerstreuen, und gelangt endlich zu demjenigen Begegniss, bei dem ich verweilen will. Auf seinem Wege nach der Opferstätte der Götter, wird erzählt, bemerkt Indra ein wie Feuer strahlendes Weib an der Stelle, wo die göttliche Ganga ohn' Unterlass ihre mächtigen Wogen wälzt. Am Ufer steht sie und weint. Verzehrt von brennendem Durst taucht sie in die Fluthen des himmlischen Stromes. Eine Thräne, die in das Wasser fällt, verwandelt sich in einen goldnen Lotus. Indra frägt nach der Ursache des Weinens. Er selbst trägt Schuld daran, denn in seiner Ueberhebung sprach

er: „wisse, das All ist meiner Gewalt unterthan.“ Zu dem König der Götter führt ihn nun das Weib. Dieser vergnügt sich im Spiele mit einer jungen Frau. Wie er Indra erblickt, befiehlt er dem Weibe, ihn aus seinen Augen zu entfernen. Zur Strafe seines Uebermuths wird dieser in eine Höhle eingeschlossen. Schon vier ältere Indra sitzen da gefangen. „Siehe hier viere,“ spricht das Weib, „die vor dir waren wie du bist. Doch Erlösung ist ihnen verheissen. Empfangen werden sie in einem Mutterleibe und dann grosse Thaten auf Erden verrichten, darnach aber wieder in die himmlische Heimath zurückkehren.“ Alles geht in Erfüllung. Zum Leben geboren werden die fünf Indra, in den fünf Panduiden sind sie unter den Menschen erschienen. Lakshmi aber, die Liebe der Götter, die zur Zeit ihrer Geburt vor sie hingestellte, lebt in Draaupadi, dem Mädchen himmlischer Schönheit, das von Anfang an den Kuntisöhnen zur gemeinsamen Gemahlin bestimmt wurde. So die Sage im Mahabharat. Um ihren Sinn richtig zu erfassen, haben wir auf die Verbindung zu merken, in welche sie mit der polyfratrischen Ehe der fünf Panduiden mit der einen Draaupadi gesetzt wird. Sie dient dem Epos zur Rechtfertigung einer Eheform, gegen welche Draaupadi's Vater den Vorwurf der Promiscuität erhebt, und die mit der Lehre der Veden in entschiedenem Widerspruch steht. Das hierauf bezügliche Stück des Gedichts ist von so hoher Bedeutung für die Kenntniss der Polyandrie und ihrer Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Geschlechterverhältnisses unter den Menschen, dass ich es seinem Hauptinhalte nach mittheilen will, so weit ab von unserer Frage es auch zu liegen scheint. Es bewegt sich in der Form eines Dialoges zwischen Juddhishtira, dem Haupte der fünf Panduiden, und Draaupada, dem Vater des Mädchens, zu welchen alsdann noch Krishna Dwaipayana, der Anachorete Vyasa, hinzutritt. „Draaupadi,“ spricht Juddhishtira zu dem König, „wird die gemeinsame Gattin aller Brüder sein. So hat es unsere Mutter schon früher geweissagt. Der Panduide Bhimasena und ich, wir sind nicht in den Kampf eingetreten, Arjuna allein hat die Tochter erworben und so ist dieser Edelstein unser gemeinsamer Besitz geworden. Uebereingekommen sind wir, gemeinschaftlich den Schmuck unser zu nennen, und

nicht gesonnen, diesen Vertrag zu brechen. In gesetzlicher Form wird sie uns allen Gattin sein und nach dem Rang unsers Alters die Hand jedes einzelnen vor dem Altare ergreifen." — „Man gestattet," entgegnete der Vater, „einem Manne eine Mehrzahl von Frauen, doch nirgends findet man, o Kuru's Sprössling, eine Frau mit mehreren Männern. Du also, der Kunti Sohn, der du tugendreich bist und die Pflicht kennest, vollbringe doch nicht Etwas, das ihr zuwiderläuft und das die Weisheit der Welt verurtheilt!" — „Woher kömmt dir ein solches Bedenken? Was Pflicht ist, lässt schwer sich bestimmen, mächtiger König," antwortete Juddhishtir. „Kennen wir ihr Gebot nicht, so folgen wir dem Wege, den die Geschlechter unserer Vorväter nach einander eingehalten haben." — Den Entscheid des Streites soll jetzt Vyasa geben. Der König legt ihm die Frage vor: „Ist es möglich, dass Draaupadi die einzige Gattin mehrerer Männer werde? Wäre das nicht Promiscuität? Möge deine Heiligkeit mir die ganze Wahrheit eröffnen." Vyasa antwortet: „Jeder von Euch soll mir erst einzeln seine Meinung über diess Gesetz sagen; scheint es doch eine sowohl durch die Sitten der Welt als durch die Veden verurtheilte Handlung zu billigen." Draaupada hob an: „Ich halte es für unstatthaft, denn die Welt und die Veden missbilligen es. Keine Frau, tugendreichster aller Brahmanen, giebt es, die einzige Gemahlin mehrerer Männer wäre; nie haben unsere hochgesinnten Vorväter einem solchen Gesetze gehuldigt; ein Fehltritt ist es, welchen ein Weiser auf keine Weise begehen darf. Nie werde ich einen solchen Entschluss fassen, denn das Gesetz scheint mir voll Ungewissheit." — Drishthadyumna redete also: „Wie könnte, o bussreicher Brahmane, wie könnte ein älterer Bruder, wenn er tugendhaft ist, die Gemahlin eines jüngern in seine Arme schliessen! Doch die Pflicht, so wird gesagt, ist eine schwer zu bestimmende Sache und was sie von uns verlangt, wissen wir nie; Sünde ist Tugend! Diess Paradoxon geben Menschen wie wir niemals zu. Ich, der ich rede, ich kann der Verkehrtheit, dass Draaupadi Gemahlin von fünf Männern werde, nie beipflichten." — „Mein Mund spricht nie Unwahrheit, mein Geist freut sich nie der Sünde," entgegnete Juddhishtir, „mit ganzer Ueberzeugung sprech'

ich es aus: nein, keine Sünde liegt hier vor. Ein Purana erzählt, wie eine Anachoretin, die tugendreichste aller tugendhaften Frauen, Gautami, sieben Rishis ehelichte. Nicht anders verband sich die Tochter eines Einsiedlers, eine Dryade, mit zehn Brüdern, Männern, die durch Bussübungen ihre Seele im Zaum hielten und mit gemeinschaftlichem Namen die Pratchetasa genannt wurden. Eines Guru (geistlichen Lehrers) Wort bindet, sagt man, gleich einem Gesetze; der trefflichste Guru aber, tugendreichster aller Menschen, welche die Pflicht kennen, ist eine Mutter! Sie hat gesprochen, ihr Wort soll man wie ein Almosen verzehren; das ist, grösster der Brahmanen, die höchste aller Pflichten.“ — „Wie Juddhishtir, der den Pfad der Tugend wandelt, es gesagt hat, so ist es,“ bemerkte Kunti; „tödtliche Furcht vor Lüge herrscht in mir; wie könnte ich von der Sünde, eine Unwahrheit zu sagen, errettet werden?“ — „Befreit von der Schuld der Lüge wirst du werden, edle Frau,“ schloss Vyasa. „denn das ist ein ewiges Gesetz. Doch nicht zu allen will ich reden, leihe du mir dein Ohr, erhabener Fürst der Pantchala (Draaupada). Diess Gesetz wurde verkündet, wie Kunti's Sohn es ausgesprochen hat; es ist ein Gesetz, das nicht untergehn kann, kein Zweifel herrscht darüber.“ Nach diesen Worten führt Vyasa den König und die Uebrigen ins Innere des Palastes, erzählt ihnen, um seinen Entscheid zu rechtfertigen, die zuerst mitgetheilte Sage von den fünf Indra, lässt die fünf Panduiden in den reinen Leibern, die sie vor ihrer Menschwerdung trugen, dem Könige erscheinen, und schliesst mit folgender Erzählung: „Eine Jungfrau konnte trotz ihrer grossen Schönheit keinen Mann finden. In ihrem Unglück nahm sie ihre Zuflucht zu Bussübungen. Çiva, dadurch hoch erfreut, sprach zu dem Mädchen: „Ich bin der Gott aller Gnaden, wähle dir eine nach deinem Belieben.“ Sie antwortete: „Einen Gemahl wünsche ich, der alle guten Eigenschaften in sich vereint.“ Zweimal und mehrere Male wiederholte sie die gleichen Worte. Içvara antwortete: „Fünf Männer auf einmal werden dir verliehen werden, edles Wesen.“ „Nur einen wünsche ich mir durch deine Gnade, mein Herr und Gott,“ erwiderte die Jungfrau. Aber Çiva gab seinen Endentscheid: „Fünfmal hast du die Worte gesprochen:

„verleihe mir einen Gemahl.“ Doch erfüllen wird das sich erst in künftigen Tagen, nachdem du in einen andern Körper übergegangen bist.“ Geboren ist sie nun, strahlend mit himmlischer Schönheit, im Geschlechte des Draaupada, und Krishna (Draaupadi) heisst die reizende Braut, die euch zur Gattin bestimmt wird. Nehmt also, tapfere Männer, euern Wohnsitz in dieser Stadt der Pantchala, glücklich wird euch die Hand der Jungfrau machen.“ „Du weisst jetzt,“ so schloss Vyasa seine Rede, „wie diese glänzende Göttin, die Liebe der Götter, von Swayambhu (Çiva) selbst zu dem Ende erschaffen worden ist, damit sie die Gattin der fünf Götter werde, und diess zur Belohnung ihrer Werke hienieden. Zögere also nicht, Draaupada, das zu thun, was dein eigener Wunsch begehrt.“ Gehoben ist jetzt jegliches Bedenken des Königs. In folgenden Worten erklärt er seine Einwilligung zu der Verbindung: „Da Çankara fünf Gatten gegeben und so die Bitte um Einen Mann die Ursache der Mehrzahl geworden ist, so erkenne ich die höhere Fügung und das Geheimniss des Schicksals; ferne sei von mir die Untersuchung, ob Gott wohl oder übel gethan habe.“ — So weit die Darstellung des Epos. Ich höre Sie fragen, was hat denn Draaupadi's Verbindung mit fünf Brüdern und die weitläufige Verhandlung über die Rechtmässigkeit einer solchen polyfratrischen Ehe mit dem Lotos zu schaffen? welches Hilfsmittel zur Erklärung jener im Ganges zum Gold verwandelten Thräne vermag sie zu bringen? Leicht ist die Antwort, durchsichtig klar der Parallelismus der beiden Mythentheile. Beachten Sie zuerst die Stellung, welche die Ehe der fünf Brüder mit Draaupadi zwischen der Promiscuität der Geschlechterverbindung und der monogamen Ehe eines Mannes mit einem Weibe in dem Epos angewiesen wird. Dem regellosen Hetärismus der Urzeit gegenüber zeigt sie einen grossen Fortschritt zu höherer reinerer Gesittung; nicht völlig überwunden, doch wesentlich gemildert ist in ihr jene anfängliche Promiscuität, gegen welche Draaupada seinen Abscheu zu erkennen giebt. Im Vergleiche mit der monogamen Ehe der Veden hinwieder gestaltet sich das Verhältniss umgekehrt. Dieser steht sie an Reinheit des Prinzips ebenso weit nach als sie von der Promiscuität sich entfernt hält. Sie ist also eine

Mittelstufe, der einerseits das Lob gebührt, welches Juddhishtir für sie in Anspruch nimmt, ja der Brahmane Vyasa selbst durch Hinweis auf heilige Vorbilder und göttliche Anordnung rechtfertigt, — die andererseits aber vom Standpunkte der Veden aus jenen Widerstand rechtfertigt, den Draaupada nur nach langem Zögern aufgiebt, den auch nicht Brahma, der Gott des Arischen Priesterthums, sondern der zeugungslustige Çiva, der autochthonen nicht Arischen Stämme Liebling, missbilligt. Dieser Mittelstufe der menschlichen Entwicklung entspricht die zum goldenen Lotos verwandelte Thräne jenes am Ufer der heiligen Ganga weinenden Weibes. Hinter ihr liegt die Zeit der fünf wilden Indra, die ihren Uebermuth in der Höhle büssen, vor ihr der mit der jungen Frau im Spiele sich ergötzende Götterkönig, der die Fesselung der zügellosen Mächte der Urzeit gebietet, um sein höchstes Gesetz in künftigen Tagen unter den Menschen zur Darstellung zu bringen. Nicht mit Einem Male vollzieht sich der Uebergang von dem tiefsten zu dem vollendeten Zustande. Zwischen dem regellosen Hetärismus und der monogamen Reinheit des Geschlechtslebens giebt es Mittelzustände, auf welchen wie auf einer Leiter die Menschheit aus der Finsterniss zum Lichte emporsteigt. In der Indischen Sage ist es das Weib, in welchem die Sehnsucht nach Erhebung zuerst und am mächtigsten erwacht. Sie stimmt überein mit jener von Sura, der Tochter des Varuna, welche zuerst die Gemeinschaft der Frauen durch die Ehe aufzuheben wünscht (Ramayana 1, 46 bei Gorresio 6, 129), bestätigt also diejenige Auffassung, welche ich aus den Berichten des klassischen Alterthums herausgelesen und im „Mutterrecht“ vertreten habe. Wie könnten wir anders das Weinen der Frau, ihren brennenden Durst nach dem reinen Gewässer der himmlischen Ganga, ihre mit den Fluthen sich mengende Thräne verstehen? Wie anders, wenn nicht als Ausdruck des tiefen Grams der Frau über das auf ihrem Geschlecht am schwersten lastende Gesetz der wilden Indra? Und die Verwandlung der Thräne zum goldnen Lotos durch die himmlische Ganga, ist sie nicht das Anzeichen, dass des Weibes Schmerz gestillt, seine Sehnsucht nach einem reinern Ehegesetz Erfüllung finden werde? Nicht mehr aus schlammigem

Sumpfgrunde, der hetärischen Zeugung Bild, sprosst dann die Wasserlilie empor; Ganga leiht ihr die göttliche Reinheit, die sie selbst besitzt. Fortan strahlt im Lichtschein des Goldes die Pflanze der Sümpfe, wie im Feuerschein das weinende Weib. Denn gebrochen ist das Gesetz der wilden hetärischen Geschlechtsmischung, begründet das ehelicher Reinheit, Calamus von Carpus, von der goldenen Frucht der Röhricht des Sumpfes besiegt. Nicht geht darum Yama seines Amtes verlustig, nach wie vor hält der Tod seine Ernte: aber wie im Reiche der Entstehung, so waltet fortan auch in dem des Untergangs das höhere Gesetz, das Brahma der Schöpfung bestimmt. Unfassbar bleibt dem alten, mit den Genitalien des Widders ausgerüsteten Indra (Ramayana 1, 50. Gorr. 6, 138), aus dessen auf die Erde gegossenem Saamen der Wald Sara (arundinea) hervorging (Ram. G. 1, 28), in seiner Ueberhebung die Bedeutung des goldenen Lotus; um Offenbarung des Geheimnisses bittet er seine Geleiterin; sie verweist ihn auf das, was er selbst sehen werde, auf den mit der jungen Frau im Spiele sich vergnügenden Götterkönig, und seine von diesem gebotene Fesselung. Klar ist die Antwort. Sie lautet, ihres symbolischen Gewandes entkleidet, also: gestürzt ist die Gewalt der alten Indra, angebrochen ein neues Weltalter, das des Götterfürsten Brahma; verwandelt zur goldenen Lilie der Lotos des Sumpfes, verwandelt durch die Reinheit der Ganga, verwandelt kraft der Thränen, die in wehmuthsvoller Sehnsucht das Weib vergiesst. Doch volle Verwirklichung ist diesem göttlichen Plane nicht auf einmal beschieden. Bevor der Veden Brahmanisches Gesetz zur Herrschaft gelangt, macht Çiva sein Recht geltend. Içvara ist es, der statt des einen Mannes dem Mädchen fünfe auferlegt, der die Einheit zur Vielheit umgestaltet und Draaupadi's polyfratrischer Ehe seine göttliche Billigung ertheilt. — Bemerken Sie hier die Wiederholung des früheren Gedankens, wonach das Verlangen nach reiner Ehe zuerst in dem Weibe Entstehung nimmt. Das Mädchen verlangt Einen Mann, widersteht der Annahme einer Mehrzahl und fügt sich nur ungern dem Gebot des Gottes. Nicht solcher Verbindung galt die Thräne, die Ganga zum goldenen Lotos verwandelte; nicht eine Wiederbelebung der alten Zeit der fünf Indra in den

fünf Panduiden sollte den höhern Zustand der Zukunft begründen; nur die Ehe mit Einem Manne galt dem hoffnungerfüllten Weibe als die Goldlilie des reinen Himmelsstroms. Doch Çiva, der zeugungslustige Gott der Natur, tritt hemmend in den Weg; fünf Männer zugleich auferlegt er der Jungfrau, nur mildern, nicht beseitigen will er den alten Zustand des freien hetärischen Lebens. Auf die polyfratrische Ehe wird in unbestimmter Zukunft die monogame folgen und Brahma's Gesetz dem Weibe die Wohlthat des goldenen Lotos, die Çiva nur unvollkommen bietet, in ihrer ganzen Fülle zu Theil werden lassen. — Ich glaube nicht, dass es mehrerer Worte bedarf, um den innern Gehalt des Indischen Mythus und die Beziehung des Lotos zu den aufeinander folgenden Stufen des geschlechtlichen Lebens der Menschen klar zu machen. Wohl aber verlangt die Stellung, welche die erläuterte Sage in dem grossen Epos einnimmt, noch eine Bemerkung. Unverkennbar ist das Widerstreben, mit welchem die Brahmanische Mythenencyclopaedie der polyandrischen Ehe ihres ruhmreichsten Geschlechts Aufnahme und Anerkennung zugesteht. Wird doch ihre Unverträglichkeit mit der Vedischen Lehre aufs nachdrücklichste betont und nicht ohne Absicht an die Verwandtschaft der Polyandrie mit der urersten Promiscuität erinnert. Wenn nun dieser unverhüllten Abneigung entgegen Vyasa dennoch der Aufgabe sich unterzieht, jene unreine Eheform zu rechtfertigen und ihre Gesetzmässigkeit anzuerkennen, so liegt hierin eine der unantastbaren Tradition und der bei manchen, besonders nördlichen Stämmen bis auf den heutigen Tag geltenden Sitte eingeräumte Concession. Jene Worte, in welchen Draaupada erklärt, ihm zieme nicht zu untersuchen, ob Çiva recht oder unrecht gehandelt, genug dass ein Gott das Schicksal so lenke: was sagen sie anders, als dem Unvermeidlichen müsse auch das Brahmanenthum sich fügen, so schwer ihm das Opfer falle; die polyfratrische Ehe der Panduiden lasse aus der Ueberlieferung sich nicht entfernen, wohl aber als Uebergangsstufe aus dem tiefsten Lebenszustande in den gereinigten der Veden aller Anstössigkeit sich entkleiden. Dieser Absicht schulden wir den Besitz eines der merkwürdigsten Bruchstücke aus der Geschichte des menschlichen Culturfort-

schritts, ihr auch die Kenntniss des Naturvorbildes, an welchem der Indische Geist seine Gedanken über das Geschlechterverhältniss unter den Menschen und dessen wechselnde Phasen entwickelte. Nie hat sich diese Bedeutung des Lotos aus der Erinnerung verloren. Er gilt als das Bild des Menschen in seinen verwandtschaftlichen Beziehungen. „Wie die Lotos eines Sees, so wachsen die Blutsgenossen, gleich jenen stützen sich diese, fallen aber, fehlt ihnen der gegenseitige Halt," so lesen wir in der Rede, womit Dhritharasthra die Feindschaft seines Sohnes Duryodhana gegen die blutsverwandten Panduiden brandmarkt. Entsprechend singen die Altaier und Teleuten: „Wenn von links ein Wind weht, bewegt er die Häupter des Schilfes; wenn ich all meiner Verwandten gedenke, kommen Thränen in meine tiefen Augen" (Dr. W. Radloff, Proben der Volksliteratur der Türkischen Stämme Südsibiriens. Petersburg 1866. 1, 253). Ein Familienglied, das durch Ehe oder Adoption in ein anderes Geschlecht übergeht, heisst ein Lotos, der aus einem Teich in einen andern verpflanzt wird. So Pritha, so Damajanti, die dem See der Vidharba entrissene. Noch näher der ersten Naturidee stehn die Mythen, welche Götter und Menschen aus dem Stengel des Lotos hervorgehen lassen. „Aus dem Nabel Bhagavat's entsprang wie aus einem Teiche der Lotos, aus welchem Brahma hervorging," heisst es im Bhagavata Purana. Nach dem Mahabharat spaltet Indrani einen Lotosstengel und findet darin Çatakratu auf den Fasern der Pflanze gelagert. Hiuen-Thsang, der Chinesische Buddhist, erzählt B. 1, S. 391 die Sage von einem mit Hirschfüssen gebornen Mädchen, die eine Lotosknospe mit tausend Blättchen, auf jedem derselben einen Sohn zur Welt brachte. Die Ceylonesische Chronik Rajavali lässt die Prinzessin, welche den König Mala Raja auferzieht, aus einer Sumpfpflanze entstehn. Padma-Garbha trägt seinen Namen, weil er von einem Lotos geboren wurde. — Wenn der Barde Chund der Prinzessin Sanjogta von Canovi die Worte in den Mund legt: „Wir Frauen sind die Seen, ihr Männer die Schwäne darauf" (Tod, Annals and Antiquities of Rajasst'han 1, 623), und Bürte Dschuschin ihrem Gemahl Temudschin entgegnet: „Im schilfigen See giebt es der Schwäne und Gänse viel; ob der

Herrscher bis zur Ermüdung seiner Finger seine Pfeile auf sie abschiessen will, bleibt seinem Willen überlassen“ (Ssanang Ssetsen, Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses, Deutsch von J. J. Schmidt S. 77), so lässt sich auch in diesem Vergleiche die Nachwirkung der überlieferten Naturbetrachtung nicht verkennen, so wenig als in dem Mythus von Leda's Mischung mit dem Schwane das Zurückgehen auf die Liebe des Thieres zu den Gewässern. Diese Naturidee ist so innig mit einer bestimmten Culturstufe verbunden, dass wir sie überall wiederfinden, wohin wir uns wenden. Nach Bergmann, Nomadische Streifereien 1, 276 erscheinen in der Sage von dem gehörnten Masnang, den eine Kuh geboren, drei Männer, welche in ursprünglicher Art, einer vom Walde, einer vom Grase, vom Schilf der dritte ihr Dasein erhielten. Nach Waitz, Anthropologie der Naturvölker 4, 384 glauben sich die Peruanischen Chaucas aus einem Sumpfe entstanden und bauen deshalb ihren Tempel am Ufer desselben. Lubbock, Origine of civilisation p. 240 und Bastian „der Baum in vergleichender Ethnologie“ berichten über einen auf den Philippinen verbreiteten Glauben, dem zufolge die Menschheit aus einem Schilfrohr mit zwei Schossen hervorging, welches, von den Wogen ans Land gespült, von einem Hühnergeier aufgepickt wurde. — Doch nun der Parallelen genug. Wo immer der Mensch über das Problem seines Ursprungs nachdachte, fand er in der Betrachtung der Sumpfvegetation eine Offenbarung, der er mit kindlicher Naivität ganz sich überliess. Als arundo betrachtete er sich selbst, als arundinetum seinen Stamm, als Häuptling das hervorragendste der Rohre. Welcher Zweifel über die Bedeutung der pueri et puellae iuncini wäre jetzt noch zulässig? Sie sind die Unflathkinder des deutschen Rechts (nach Wilda, Strafrecht der Germanen S. 821. 808), die Hornungr der Scandinaven und Friesen (nach Richthofen's Altfriesischem Wörterbuch; von horo, Koth, Sumpf, daher Hure; Ornungus auch in der Lex Romana. Grimm, Rechtsalterthümer S. 476), die Barbeliotae, id est caenosi, der Carpocratianer (Mutterrecht S. 385), die Kinder der Frauen aus dem Busch und Farrenkraut, wie man in Wales sagte (nach

F. Walter, Das alte Wales), wahre Winkelriede (von Ried arundinetum).

Die Bezeichnung nach dem iuncus palustris scheint Spanien eigenthümlich. Fragen wir, warum Fabia Hadrianilla keines der geläufigen Wörter wie nothus, spurius, varius, naturalis (Inscr. Hisp. No. 1213) sich bediene, sondern dafür das provinciale iuncinus wähle, so lässt sich der Gedanke an den hohen Ruhm des Spanischen iuncus nicht von der Hand weisen. Die Σχοινία ἐξ Ἰβηρίας erwähnt Athenaeus 5. 40, ihre vorzügliche Qualität preist Plinius 19, 2. 7, ihren Gebrauch zu nautischen Zwecken von Seite der Carthager lernen wir aus Livius 22, 20, der von sparti copia redet und dadurch an einen Campus Spartarius erinnert, den Strabo in die Gegend von Carthago nova, Appian 6, 12. 75 in die von Sagunt verweist. Wie nahe lag also der Frau von Julia Romula der Gebrauch eines Ausdrucks, welcher den Naturverhältnissen ihrer Spanischen Heimath so sehr entsprach und hier gewiss längst in täglichem Gebrauche stand. Einem Acte localer Wohlthätigkeit musste ein Ausdruck localer Färbung empfehlenswerth scheinen.

Nicht länger verweile ich bei dieser Frage, sondern widme den Schluss meines Schreibens einigen Bemerkungen über den Inhalt der Urkunde, wie er nun nach dem richtigen Verständniss der pueri et puellae iuncini sich zu erkennen giebt. Alimenten-Stiftungen zu Gunsten dürftiger Kinder werden von den Schriftstellern der Kaiserzeit mehrfach erwähnt und an inschriftlich erhaltenen Urkunden derselben Art fehlt es auch nicht. W. Henzen hat in den Annali dell' Istituto Archeologico 1844 unter dem Titel De tabula alimentaria Baebianorum, S. 8—21, mit Nachträgen in den Bulletini 1845 und 1847, sowie in den A. 1849 das Material so fleissig zusammengetragen, dass Angabe älterer Literatur überflüssig wird. Auch der Sinn des Antoninischen Zeitalters (dem unsere Inschrift zugewiesen wird) für öffentliche Wohlthätigkeit ist bekannt genug; jener Antonius, der nach dem Zeugnisse des Pausanias 2, 27. seines Zeitgenossen, den Epidauriern, neben bedeutenden Tempelbauten, ein Gebärhaus und einen Spital in der Nähe des Aesculapius-Tempels errichten liess, mag hierfür als Beispiel dienen. Fabia Hadrianilla, aus

dem vornehmen, zu Hispalis sehr angesehenen Fabier-Geschlechte (Rodrigo Caro, Antiquedades y Principado de Sevilla. 1634, fl. 40. Vergl. Florez, Medallas de las colonias de Espanna, 1757, 1, 16 fgg: Familias illustrissimas) ist aber, so viel mir bekannt, das einzige Beispiel einer Matrone, die der unehelichen Kinder in Liebe gedenkt, denn die Tabula Veleiatium nennt unter den 300 Alimentariern nur 2 spurii, und die Strenge, mit welcher die Cordubenser nach Seneca (Fragm. ex libro de matrimonio, bei Haase, vol. 3, p. 434) jede unfeierliche Verbindung bestraften, lässt grosse Theilnahme an dem Loose der Juncini nicht erwarten. Der Ausdruck: in alimentorum ampliationem (incrementum nach Spartian, Hadrian c. 7) accipiant scheint zwar eine schon bestehende, aber ungenügende Stiftung gleicher Art anzudeuten: aber er ruht auf einer Restitution, die der irrigen Voraussetzung der pueri Juncini et puellae Titianae ihren Ursprung verdankt, mit der Absicht der Stifterin in Widerspruch steht und durch: in alimenta et vestiaria, ersetzt werden muss: Ausdrücke, die öfter verbunden sind (z. B. Fr. 13. 16. De alimentis vel cibariis legatis) obwohl nach Fr. 6 eod. tit. der Ausdruck alimenta den vestitus in sich begreift. Ausgeschlossen werden von dem Mitgenuss des Legats alle nicht freigebornen Kinder: eine Beschränkung, die wir auch in andern Inschriften regelmässig wieder finden und die wohl weniger aus einem Mangel an Theilnahme für das Loos der Sklaven, als vielmehr aus der Erwägung zu erklären ist, dass Sklavinnenkinder dem Herrn der Mutter gehören, die Einmischung Dritter aber in Verhältnisse dieser Art als unstatthaft galt. — Die Stiftung erfolgt (wie die Inschrift anzunehmen gestattet) in der üblichen Weise einer Capitalschenkung an die res publica Julia Romula, doch ohne obligatio praediorum (Fr. 12 t. c). Derartige Legate werden den civitates rechtsgiltig verschrieben. Paulus in Fr. 122 De legatis I: Civitatibus legari potest etiam quod ad honorem ornatumque civitatis pertinet. — — Quod in alimenta infirmae aetatis, puta senioribus, vel pueris puellisque relictum sit, ad honorem civitatis pertinere respondetur. — Ueber das Alter, bis zu welchem der Alimentenbezug ausgedehnt werden soll, fehlt jene testamentarische Bestimmung, die sich auf anderen Monumenten,

z. B. auf dem Steine von Terracina bei Orelli-Henzen Nr. 6669 vorfindet. In solchen Fällen kommt Ulpian in Fr. 14 De aliment. leg. zur Anwendung. Si quis exemplum alimentorum, quae dudum pueris et puellis dabantur, velit sequi, sciat Hadrianum constituisse, ut pueri usque ad decimum octavum, puellae usque ad quartum decimum alantur. Et hanc formam ab Hadriano datam observandam esse, Imperator noster rescripsit. Sed etsi generaliter pubertas non sic definiatur, tamen pietatis intuitu in sola specie alimentorum hoc tempus aetatis esse observandum, non est incivile. — Dem weiblichen Charakter ganz entsprechend lautet die Bestimmung, dass den Mädchen eine grössere Summe als den Knaben gegeben werde, vielleicht 40 gegen 30. Aehnlich verfügt jene Caelia des Steins von Terracina. Das Interesse für ihr Geschlecht leitet beide Frauen. Die Ungleichheit wird aber von Fabia wesentlich eingeschränkt. Bleibt nämlich nach Ausrichtung der festgesetzten Beiträge an alle unehelichen freigebornen Knaben und Mädchen, die sich angemeldet haben, von dem Zinsertrage noch ein Ueberschuss, so soll dieser unter sämmtliche Kinder zu gleichen Theilen, und nicht im Verhältniss von 3 zu 4 je nach dem Geschlechte, vertheilt werden; — reicht hinwieder die Summe der Zinsen zur vollen Berücksichtigung der eingelaufenen Begehren nicht hin, so fällt zuerst der Mehrbetrag des Mädchenantheils weg, und ist dann noch eine weitere Reduction erforderlich, so soll diese für beide Geschlechter dieselbe sein. — Ungewöhnlich sind endlich die Auszahlungstermine. Fabia will weder menstrua noch annua alimenta. An zwei Tagen, die ein ganz geringer Zwischenraum trennt, soll den Knaben die bestimmte Summe verabreicht werden. Die Wohlthäterin beabsichtigt, ihres und ihres Mannes Geburtstag dem Gedächtniss der Heimath zu erhalten. Die mehrerwähnte Caelia gedenkt der Ehre ihres verstorbenen Sohnes Macrus, Fabia sucht ihren eigenen Ruhm.

Absichtlich habe ich mich bis jetzt enthalten, von dem Fundorte der erläuterten Inschrift zu reden. Jetzt mache ich auch auf diesen Punkt aufmerksam. Er führt mich zu dem Hauptgegenstande meiner zwei Schreiben, der Bedeutung der pueri et puellae iuncini, nochmals zurück. „En la Venera“,

schreibt Ludovicus German, habe sich das Monument vorgefunden. Diess lässt auf eine Oertlichkeit schliessen, welche einst ein Venusheiligthum trug. Wird doch die Fortdauer solcher aus der Römischen Zeit stammender Localnamen durch eine grosse Zahl Beispiele beglaubigt. Die Verbreitung des Venusdienstes, vornehmlich über das südliche Spanien, ist eine geschichtliche Thatsache, zu welcher die Phönizische Colonisation den ersten Grund legte. In Julia Romula, einer Gründung des Aphroditischen Geschlechts der Julier, kann diesem Aphroditecult eine besondere Auszeichnung nicht gefehlt haben. Wo hätte also das der Fabia bestimmte, ihrer Alimentenstiftung gedenkende Ehrenmal passender aufgestellt werden können als in dem heiligen Tempelraume derjenigen Göttin, die als Mutter der freien Liebe selbst den Beinamen Schoinis, in arundinibus, in palude trug, überall als *ἑταίρα*, nirgends als *γαμετή* verehrt ward (Athenaeus 13, 7), mancher Orten durch Dirnen ihren Dienst empfing und daher nothwendig als die wohlgewogene Beschützerin der pueri et puellae iuncini gelten musste? Es dürfte kaum möglich sein, diesen Zusammenhang zu verkennen. Das Alterthum bietet eine Parallele. „In dem Heiligthum des Heracles, der Cynosarge, steht eine Säule, auf welcher ein Decret des Alcibiades zu lesen ist. In dieser Verordnung heisst es: die monatlichen Opfer soll der Priester mit dem Collegium der Parasiten verrichten, diese Parasiten aber verpflichtet sein, nach väterlich überlieferter Sitte, einen der unehelichen oder der von Unehelichen erzeugten Knaben sich beizuordnen.“ So Polemo bei Athenaeus 6, 26, der uns über diese Parasiten in Cap. 36 genauer unterrichtet. Wie zuvor Aphrodite, so erscheint hier Heracles als der Wohlthäter und Speiser der Unehelichen. Bemerken Sie die Worte *κατὰ πάτρια*. Die Verordnung bringt keine Neuerung, sie sucht vielmehr das alte Herkommen gegen Vernachlässigung sicher zu stellen. Begründet war die Sitte in der Bedeutung der heiligen Oertlichkeit, die von dem Hunde, dem Symbol des freiesten Geschlechtslebens (Mutterr. S. 11, 199), ihren Namen ableitet. Wohl nur als Rest einer ursprünglich weiter reichenden Bevorzugung unehelicher Geburt im Tempeldienst von Cynosarge ist die Beiziehung des einen nothus zu

den Opfern und den damit verbundenen Emolumenten zu betrachten. Doch darüber nicht weiter. Was zum tiefern Verständniss der Inschrift von Sevilla erforderlich ist, glaube ich ohnehin schon umfangreich genug mitgetheilt zu haben.

III.

Orestes-Augustus, eine Griechisch-Römische Parallele.

„Vor dem Eingang zu dem Heraeum sind Standbilder aufgestellt, theils von Frauen, die Priesterinnen der Hera waren, theils solche von Heroen, unter ihnen besonders eines des Orestes; denn das, welches die Inschrift trägt, als wäre es Kaiser Augustus, soll, wie man sagt, Orestes sein."

Sie werden mich fragen, warum ich diese kurze, durchaus klare Mittheilung des Pausanias 2, 17 zum Gegenstand einer besondern Unterhaltung mache? Nun ich glaube, sie giebt uns ein Räthsel auf, das bis jetzt ungelöst geblieben ist. Ein Standbild des Orestes wird durch Abänderung der alten Inschrift in ein solches des Kaisers Augustus umgetauft, die alte Basis entfernt und durch eine neue auf den Namen des Römischen Kaisers lautende ersetzt. Da eine Mehrzahl giechischer Heroenbilder vor dem Tempeleingang aufgestellt war, so frage ich, was bestimmte die Argiver, Orestes vor den übrigen für Augustus zu wählen? Geschah diess ganz zufällig? Leitete etwa die Rücksicht auf die besondere Vollendung der Oresteesstatue? Entschied die edle, dem Anseln des Kaiserthums entsprechende Auffassung und Darstellung des grossen Hellenischen Heroen? Oder bemerkte man wohl gar eine Aehnlichkeit in den Gesichtszügen, der Gestalt, dem ganzen Ausseln? Gewiss werden Sie über diese Vermuthungen hinwegschreiten und es kaum der Mühe werth erachten, bei einer derselben länger zu verweilen. Denn wie die fragliche Orestesstatue aussah, giebt ja Pausanias nicht an, und das Leben dieses Heroen konnte zu ganz verschiedenen Auffassungen und bildlichen Darstellungen veranlassen. Wie lässt

sich ferner von Aehnlichkeit mit Augustus reden, über dessen körperliches Aussehn wir Nichts genaueres wissen! Sollten Sie aber an jene allgemeine Uebereinstimmung denken, welche Jugendkraft bei verschiedenen Individuen hervorbringt, so trägt diess zu einer befriedigenden Lösung meiner Frage gar Nichts bei. Wiederholte sich doch ohne Zweifel dieselbe Jugendlichkeit bei den übrigen Heroenstatuen des Heraeum. So bleibt das Räthsel: warum zogen die Argiver den jugendlichen Orest einem jugendlichen Ajax, einem jugendlichen Meleager oder irgend einem anderen Heroenjünglinge Hellenischer Berühmtheit vor? Einer Antwort auf diese Frage bin ich nirgends begegnet. Ja, meines Wissens, hat sie überhaupt nur Einer gestellt, nämlich Raoul Rochette in den Monuments inédits d'antiquité figurée, Première partie, Cycle héroique, Paris 1833 p. 168 fg. und auch er nur im Anschluss an seine Erklärung einer aus den Ruinen von Herculanum stammenden Marmorgruppe, welche Orest und Electra darstellt. „Das Alterthum," sagt Rochette, „kannte Bilder des Orestes, welche durch eine blosse Aenderung der Inschrift in solche anderer Personen verwandelt wurden. So erwähnt Pausanias eine Statue im Heraeum zu Argos, die durch einen einfachen Namenswechsel zu Augustus geworden war, ein Missbrauch, dessen Ausdehnung uns Cicero in seinen Briefen an Atticus 6, 1 beweist. Equidem valde ipsas Athenas amo. Volo esse aliquod monumentum. Odi falsas inscriptiones alienarum statuarum. Um eine solche Metamorphose ohne zu weitgehende Schädigung (violence) des Originals vornehmen zu können, musste letzteres in der Haltung des Kopfes, dem Ausdruck des Gesichts, überhaupt in der Körpergestalt Eigenschaften zeigen, die für ein Bildniss August's Anhaltspunkte darboten. In der That besitzen wir Kaiserstatuen und vornehmlich Darstellungen von Kaiser-Genien, welche die Person in aufgerichteter Stellung mit leicht geneigtem Haupte, ein Arm dem Körper entlang herabfallend, in der andern Hand eine Patera, zeigen und uns eine ziemlich genaue Vorstellung von dem in Augustus verwandelten Orestes geben, zumal der Orestes der Neapler Gruppe erträglich mit den aufgezählten Merkmalen übereinstimmt. — Doch ausser dieser in der Anlage des Orestesbildes gegebenen

Leichtigkeit, eine Umwandlung in Augustus vorzunehmen, können möglicher Weise noch andere Motive zu der Wahl des berühmten Atriden bestimmt haben. Dem Andenken dieses Heroen erwiesen nämlich die Römer grosse Verehrung. Wir wissen, dass Orest's aus Aricia nach Rom übergeführte Asche unter die sieben Fatalia, die Palladien der Wohlfahrt des Reichs, gezählt wurden. Aus diesem Grunde (à ce titre) liess sich Orest zu dem Genius Roms erheben und konnten seine Standbilder, schon sonst dazu passend, gelegentlich in Kaiserstatuen verwandelt werden." Zur weitern Begründung dieser Schlussfolgerung ist folgende Anmerkung bestimmt. „Die Betrachtungsweise der Thaten des Orestes, die seit den Zeiten Homer's herrschte, und die seinen Gebeinen zu Sparta erwiesene Ehre, durch welche er zu einer Art Staatspalladium erhoben wurde, genügen, die Verwendung seiner Bilder zu Statuen der Kaiser zu rechtfertigen. Die Ausdrücke, deren sich die Tragiker in Bezug auf Orestes bedienen, sind der geäusserten Idee conform. Sophocles, Electra 70, zeigt ihn im Lichte eines Reinigers des Vaterhauses, *καθαρτής*; ja im Agamemnon 1540 geht Aeschylus so weit, ihn zu einem Rachegenius (génie vengeur) zu erheben: *πατρόθεν συλλήπτωρ ἀλάστωρ*. Sehr leicht und einfach erschien der Uebergang von dieser Betrachtungsweise des Orestes zu der Idee, aus ihm ein génie domestique ou public zu machen, zumal seine Standbilder an sich selbst schon zu einer solchen Metamorphose sich eigneten." — Ich weiss nicht, welchen Eindruck die Betrachtungen des berühmten Französischen Archaeologen bei Ihnen zurücklassen. Mir will die Unklarheit der Ideen und der Mangel an logischer Schlussfolgerung, der sie auszeichnet, nicht recht munden. Unter Rochette's Feder wird die Verwendung des Orestesbildes im Argivischen Heräum zu einer Augustusstatue eine Metamorphose des Hellenischen Heros zu Kaiserstatuen überhaupt. Octavian verliert so sehr jede persönliche Bedeutung, dass zuletzt an seiner Statt die s. g. Genien des Kaiserthums, die zugleich die öffentlichen des Reichs sind, allein hervortreten. Abwechselnd lesen wir von Orest als Augustus, von Orestes als Römischem Kaiser im Allgemeinen, von Orest als génie domestique ou public, als génie vengeur de Rome, und oft bleibt es

ganz unklar, auf welche dieser drei Ideen die einzelnen Ausführungen sich beziehen. Dadurch wird Alles in Verwirrung gebracht, ja die Frage selbst, welche mich beschäftigt, von dem durch Pansanias berichteten Factum, ihrer Grundlage, abgelöst. Nicht weniger unklar bleibe ich über die Art, in welcher Rochette die Metamorphose des Orestesbildes in eine Augustusstatue sich denkt. Manchmal lauten seine Ausdrücke so, als nehme er Abänderungen des alten Kunstwerks selbst an und freue sich mit den Argivern darüber, dass deren nur wenige und unwesentliche, z. B. in einzelnen Attributen, erforderlich gewesen seien, um aus einem vollendeten Orest einen trügerisch ähnlichen August zu machen. Ist das wirklich seine Auffassung, so widerspreche ich entschieden. Geändert wurde Nichts als die Inschrift der Basis; das Standbild selbst blieb unberührt und musste es bleiben, sollte dem Kaiser die Auszeichnung, als neuer Orestes zu gelten, ungeschmälert zu Theil werden. Wie man in solchen Fällen verfuhr, zeigt schon Cicero in den Worten: falsae inscriptiones alienarum statuarum. Aber dazu kommt noch Pausanias 1, 18, 3. „Im Prytaneum," sagt er, „stehen die Statuen der Gottheiten Eirene und Hestia; ferner mehrere Standbilder von Männern, unter ihnen besonders das des Pankratiasten Autolykos; von den beiden aber, welche Miltiades und Themistocles darstellen, ist das eine zu dem eines Römers, das andere zu dem eines Thraciers umgeschrieben worden (*μετέγραψαν*)." So ging es auch mit der Orestesstatue. Die Erinnerung, dass Augustus ursprünglich ein Orestes gewesen sei, konnte nur so bis zu Pausanias' Zeit sich erhalten. — Ueber das Motiv der Umschreibung äussert sich Rochette nicht bestimmt; und auch seine Berufung auf die von Visconti und Marini zusammengestellten Beispiele bringt keine Klarheit. Mehr als eine Veranlassung lässt sich denken. Cicero tadelt die Eitelkeit Jener, die den eigenen Namen auf fremden Werken, besonders Statuen, anzubringen und so zu verewigen suchen. Er selbst verschmäht diese Schmückung mit fremden Federn und denkt an ein neu zu errichtendes Monument. Andere Male leitete die Rücksicht auf den Kostenpunkt und die Mühe. Das ist in den nicht seltenen Fällen anzunehmen, in welchen ein älterer beschriebener Stein zur Aufnahme einer

neuen Inscription dienen musste, wo man sich dann zuweilen nicht einmal die Mühe nahm, alles Frühere auszutilgen, sondern beispielsweise die Seiteninschriften stehen liess. Dieser Kategorie gehören die von G. Marini, Iscrizioni Albane, Roma 1785, p. 46 zusammengestellten Beispiele an. Den Argivern kann keines der erwähnten Motive untergeschoben werden. Wenn sie August kein neues Standbild errichteten, sondern die Orestesstatue in die des Kaisers umschrieben, so geschah diess in keiner andern Absicht, als um das ganze Ansehn des gepriesenen, in Argos' älteste Geschichte verwobenen Heros auf den neuen Herrscher des Römischen Reiches zu übertragen und ihm die höchste Verehrung auszusprechen. Leicht lässt sich daher ermessen, wie wenig die Vertreter dieses Gedankens sich um die Auffassung und Darstellung des Orestes zu bekümmern hatten, wie gleichgiltig ihnen insbesondere die körperliche Aehnlichkeit desselben mit Augustus sein musste. Rochette scheint diess selbst zu fühlen. Denn zuletzt hebt er statt der äussern Aehnlichkeit der beiden Gestalten eine innere Uebereinstimmung ihrer Thaten hervor. Damit betritt die Erklärung den richtigen Weg. Nur schade, dass sie den entscheidenden Punkt der Uebereinstimmung nicht zu finden weiss. „Die den Gebeinen des Heros zu Sparta gewidmete Verehrung," sagt Rochette, „ist gewiss genügend, die Verwendung seines Bildes zu einem Augustus, zu Römischen Kaisern überhaupt, zu rechtfertigen. Wenn überdiess die Tragiker Sophokles und Aeschylus ihn als ein Génie vengeur darstellen, so fehlt zu einem Augustus oder zu einem andern beliebigen Kaiser, ja zum Génie domestique et public de Rome nicht das Geringste mehr." Wo bleibt bei dieser Auffassung die Uebereinstimmung der beiden Persönlichkeiten? Vergeblich suchen wir danach und können sie auch hinter den von den Tragikern mit Bezug auf Orest gebrauchten Ausdrücken: *Ὀρέστης καθαρτής, σωλήπτωρ, ἀλάστωρ* nicht entdecken; denn Rochette unterlässt es, dieselben Eigenschaften auch für Augustus nachzuweisen, was doch zur Herstellung der geistigen Verwandtschaft beider Personen unumgänglich nöthig wäre.

Der französische Archaeologe, bemerkte ich Ihnen, sei meines Wissens der Einzige, der sich an dem Räthsel Orestes-Augustus

versucht habe. Sie mögen nun beurtheilen, ob ihm die Lösung gelungen. Ich selbst bin zu einer andern gelangt, die ich zur Vergleichung Ihnen vorlege. Ist Einfachheit eine Bürgschaft der Wahrheit, so trage ich diessmal den Sieg davon. Als Rächer des verletzten Vaterthums tritt Orest in der Sage, Augustus in der Geschichte auf. Sind die Mittel, deren beide Helden zur Erreichung ihres Zieles sich bedienten, und ebenso die Thaten, die sie in Verfolgung desselben verrichteten, auch himmelweit von einander verschieden: durch die Rache des Vatermordes haben Beide ihrem Namen Ruhm erworben. Als ultor caedis paternae ist August ein neuer Orest, Orest das Vorbild August's, daher des griechischen Heroen Statue zur Umschreibung auf den Augustus-Namen vor allen übrigen geeignet. Mehrerer Worte bedarf es nicht, um die aufgeworfene Frage zu beantworten. Gelöst ist das Räthsel, gelöst in seinem ganzen Umfange. Ich könnte also mein Schreiben schliessen. Aber es liegt mir daran, Ihnen die Uebereinstimmung meiner Auffassung mit jener des Alterthums darzuthun. Was nun zunächst Orestes betrifft, so ist bekannt genug, wie der von ihm zur Sühne des verletzten Vaterthums verübte Muttermord den eigentlichen Mittelpunkt seines ganzen Mythenkreises bildet. Um des Vaters willen hat er das alte Erdrecht der blutigen Erinnyen gebrochen, um des Vaters willen alle die Leiden getragen, welche die Vertreterinnen des geheiligten Mutterthums über ihn verhängten; als Rächer des Vaterthums zuletzt von dem väterlichen Lichtgott und der mutterlos aus Zeus' Haupt gebornen jungfräulichen Göttin Sühne und Freisprechung im feierlichen Gerichte davongetragen. Dem ganzen Alterthum gilt er als der grosse Kämpfer für die Rechte der Paternität; vor dem Siege, den die Götter ihm zusprechen, den zuletzt auch die Erinnyen, ihres Blutamtes müde, freudig begrüssen, verliert der Name „Muttermörder" seine Schauer. „Orest und Alcmaion," heisst es bei dem Verfasser des Dialogus de Nerone, „hat der Muttermord Ruhm verliehn, weil sie durch ihn den Vater rächten." (Casaubon. zu Sueton. Nero 39.) Nicht die Schuld, vielmehr die Sühne von jeglicher Schuld knüpft sich an Orest's Erscheinung: nur desshalb konnte er im Heraeum, dem Heiligthum der grossen Muttergottheit, in

dem Cleobis' und Biton's Pietät gegen die Mutter verherrlicht ward, Aufnahme und Ehre finden, während die Nemesis von Rhamnus ihn nicht auf ihrem Altare duldete (Pausan. 1, 33). — So Orest. Und nun Augustus, der Atia Sohn? Ist die Rache des an dem Vater verübten Mordes auch seiner Thaten, Leiden und Triumphe Anfang und Ausgangspunkt? Dass er durch Adoption Caesar's Sohn geworden und statt der leiblichen eine geistige Paternität erworben hatte, dass er, wie Appian, Bella civilia 3, 11, hervorhebt, entgegen der Römischen Sitte, sich Caesar Caesaris filius nannte, ist für die Bejahung der Frage nicht hinreichend. Hinzukommen muss der Beweis, dass dieser Sohn Alles, was er unternahm, im Namen des Vaters und als Rächer des an dem Vater verübten Mordes unternahm und vollbrachte. Nur dann wird er ein wahrer Orestes, wenn Rache für den Vatermord ebenso vollständig den Mittelpunkt seiner Geschichte bildet, wie das für den Mythenkreis des Orestes der Fall ist. Mögen Sie selbst darüber urtheilen, in wie weit die Aussprüche der Alten diesen Beweis erbringen. Sueton verdient den ersten Platz. Caesar Augustus c. 9: Bella civilia quinque gessit: Mutinense, Philippense, Perusinum, Siculum, Actiacum. Omnium bellorum initium et causam hinc sumsit, nihil convenientius ducens quam necem avunculi vindicare tuerique acta. Als Vindex necis Caesaris trat also Augustus auf und diess gleich am Anfang seiner Laufbahn, wie Servius zu Aeneis 1, 290 ebenfalls hervorhebt. Willkommen wäre mir, wenn Sueton, statt avunculi, des Ausdrucks patris sich bedient hätte, denn dadurch würde Augustus' Gedanke richtiger und vollkommner wiedergegeben; auch hat Servius sowohl in der angeführten Stelle als zu Eclog. 5, 65 (Caesar suis percussoribus nocentissimus fuit; nam Augustus, eius filius, omnes est persecutus) und anderwärts das Vater- und Sohnesverhältniss, niemals den Avunculat, hervorgehoben. Doch schadet die Ausdrucksweise des Sueton der Beweiskraft seiner Stelle nicht im Geringsten. Was ihn veranlasst haben mag, die natürliche Verwandtschaft statt der geistigen, durch die Adoption begründeten anzudeuten, vermag ich nicht mit Bestimmtheit zu sagen; das ist aber im Grunde unerheblich. Vielleicht verleitete dazu die Intimität, welche das Verhältniss

von Oheim und Schwester- beziehungsweise Schwester-Tochter-Sohn vor allen übrigen Verwandtschaften auszeichnet und den Neffen von mütterlicher Seite oft veranlasst, von dem bonus avunculus im Gegensatz zu dem gestrengen Herrn Vater zu reden. Atia, August's Mutter, war nämlich die Tochter der Schwester Cäsar's (*ἀδελφῆς υἱὸς* nach dem Ausdruck Diós, der hier für *ἀδελφιδῆς* gebraucht ist), Augustus daher zugleich Caesaris ex sorore nepos und filius adoptivus, in der ersten Eigenschaft durch natürliche Verwandtenliebe, in der zweiten durch ein Rechtsverhältniss, das Pflichten auferlegt, ihm verbunden. In eine genauere Behandlung des Avunculates und seines Verhältnisses zu der Paternität mag ich mich heute nicht einlassen. Sueton's Zeugniss bleibt ohne sie bestimmt genug. — Hören wir ferner Appian, Bella civilia 3, 14. Zu der Mutter sich wendend, wiederholte August Achill's Worte an Thetis: „Sterben möchte ich sogleich, wäre mir nicht gestattet, den Freund zu rächen." Er aber sei mehr als Freund, er sei Cäsar's Sohn. „Schön ist's, Leiden zu ertragen," spricht er nach einer andern Stelle (3, 87), „wenn ich den Vater räche." — Noch mache ich auf Cassius Dio 46, 49; 53, 4; 56, 36 aufmerksam. Ueberraschend ist aber besonders Claudian, der Zeitgenosse des Theodosius, seiner Söhne und seines Feldherrn Stilicho, dadurch, dass er mit den Argivischen Zeitgenossen des ersten Kaisers in der gleichen Auffassung sich begegnet. In dem Panegyricus auf das sechste Consulat des Honorius steht Folgendes:

Ense Thyestiadae poenas exegit Orestes:
Sed mixtum pietate nefas; dubitandaque caedis
Gloria, materno laudem cum crimine pensat.
Pavit Juleos inviso sanguine Manes
Augustus; sed falsa pii praeconia sumsit
In luctum patriae civili strage parentans.
At tibi causa patris rerum conjuncta saluti
Bellorum duplicat lauros, îsdemque tropaeis
Reddita libertas orbi, vindicta parenti.

Drei Männer sind es, die nach dieser Darstellung die causa patris auf sich nahmen, Orestes, Augustus, Honorius. Von ihnen verdient keiner so hohes Lob als Honorius. Denn in seinen Thaten

verbindet sich die vindicta parentis mit dem Ruhme der salus imperii, ein doppelter Lorbeer ziert seine Stirne; dagegen hat jeder der beiden übrigen nur auf eine Krone Anspruch. Orest und August rächen zwar den Vater und erwerben sich dadurch den Ruhm der Pietät, aber mit diesem Verdienst ist bei Beiden der Fluch des Verbrechens verbunden. Den Muttermord vollbringt Orest, mit verhasstem Blute sättigt August die Manen des Juliers. Laudem cum crimine pensant ambo. Diess die Darstellung Claudian's. Gewiss verräth der Panegyrist eines elenden Herrschers verkommenen Geschmack, wenn er Honorius mit Orest und August, des Kaisers causa patris mit jener der beiden Helden früherer Jahrhunderte vergleicht: aber die Thatsache der Zusammenstellung des Griechischen Heroen und Octavian's bleibt doch bestehen, und sie allein ist von Wichtigkeit. Sie beweisst, wie geläufig dem Alterthum die Parallele war. Ihren Ursprung hat sie nicht zu Rom, sondern in der Griechischen Welt, vielleicht im Argivischen Heräum genommen. Den Römern galt des Aeneas in patrem pietas als das nächstliegende Vorbild, wie wir aus Appian, B. C. 4, 41. 42 ersehen. Wenn Plutarch durch Parallelen mit den Helden seines Volkes den Griechen die ausgezeichnetsten Römer verständlicher zu machen und die Geschichte der zur Herrschaft gelangten Nation ihnen näher zu bringen wusste: warum sollten wir nicht annehmen dürfen, dass die Tempelvorsteherschaft des Heräum von einem entsprechenden Gesichtspunkte sich leiten liess und durch die Ueberschreibung der alten Orestesstatue auf August das ganze Ansehen und alle Verehrung, die jener genoss, dem neuen Herrn, dem Gründer eines neuen Zeitalters, zu sichern bemüht war?

Ich sage „dem Gründer eines neuen Zeitalters". Als solchen feierte die Welt Octavianus Augustus, nachdem er alle seine Gegner, alle Mörder des Adoptivvaters vernichtet hatte. Sollte die Parallele mit Orest auch hierin sich fortsetzen? Die Frage ist der Untersuchung werth, und an Mitteln, sie zu beantworten, gebricht es nicht. Mit Augustus verbindet das Alterthum den Beginn des letzten Solar-Apollinischen Weltalters. Diesen Glauben spricht Servius öfters aus. Ecl. 4, 10. Casta fave Lucina, tuus jam regnat Apollo. Servius: Ultimum

seculum ostendit, quod Sibylla Solis esse memoravit: et tangit Augustum, cui simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus. — Ecl. 9, 45: Ecce Dionaei processit Caesaris astrum. Serv. Cum Augustus Caesar ludos funebres Patri celebraret, die medio stella apparuit: ille eam esse confirmavit parentis sui. — — Sed Vulcatius aruspex in concione dixit. Cometen esse, qui significaret exitum noni seculi et ingressum decimi, sed quod invitis Diis secreta rerum pronunciaret, statim se esse moriturum, et nondum finita oratione in ipsa concione concidit. Hoc etiam Augustus in libro secundo de Memoria vitae suae complexus est. Als August's domesticus Deus erscheint überall Apollo. In Apoll's Tempel wird Atia von einem Drachen beschlafen, ihr Körper trägt lebenslang das Drachenmal, der zehn Monate später geborene Knabe gilt als Apoll's Sohn. So Asclepiades bei Sueton im August. C. 94. An Octavian's Geburtstag ergrünt auf dem Palatium der heilige Lorbeer (Serv. Aen. 6, 230). Dort erbaut August seinem Gotte das grosse Heiligthum (Serv. Aen. 6, 69. Sueton. Aug. 29). Dort lässt er unter dem Fussgestell des Standbildes die Sibyllinischen Bücher, die einzigen, welche er verschont, aufbewahren (Sueton. Aug. C. 31). Mit einem zweiten Heiligthum des Gottes krönt er das Vorgebirge Actium zur Erinnerung an den Sieg, welchen er über die Aegyptische Candace davongetragen. (Serv. Aen. 3. 274.) Alle seine Thaten sind von Apollo eingegeben, alle mit Apollo's Hilfe glücklich vollendet; mit allen Abzeichen der Apollinischen Gottheit wird er selbst bildlich dargestellt. Die volle Bedeutung erhält dieser Anschluss an das Apollinische Prinzip erst durch den Gegensatz zu der Aphroditischen Tradition des Julischen Geschlechts. An Aphrodite, der göttlichen Mutter der Aeneaden, hatte C. Caesar stets festgehalten, mit ihrem Bild seinen Siegelring geschmückt, in ihrem Namen seine Siege erfochten, ihr als der Verleiherin seiner Macht und seines Glanzes gehuldigt. Warum, frage ich, wurde der Vater von dem Sohne nicht auch hierin, wie in allem Uebrigem, zum Vorbild genommen? Warum das Aphroditische Mutterprinzip dem Apollinischen Vaterthum des Lichts geopfert? Doch gleichgiltig ist der Grund, wichtig nur die Thatsache. In ihr offenbart sich

das Wesen des neuen Weltalters, das die Sibylle als Seculum Solis bezeichnet. Ueberwunden ist der mütterliche Tellurismus, an welchen Aegyptens, des Isislandes, Aphroditische Candace sich anschliesst, siegreich die Paternität des himmlischen Lichts, vor deren Träger August jene sich beugt. Diess die Idee des Alterthums über das mit dem Caesarsohne anhebende neue Weltalter. Zeigen sich in dem Mythus von Orest entsprechende Gedanken? Wer des Aeschylus Eumeniden kennt, wird ohne Zögern bejahend antworten. Auch hier sehen wir zwei Weltperioden neben einander gestellt, die alte der Erinnyen, die nur das Mutterthum kennen, nur dieses für unverletzbar erklären, nur das Gesetz der gebärenden Erde vertreten, — und eine darauf folgende Zeit, die „alt Gesetz und uraltes Recht niederreisst", die finstern Mächte der Tiefe stürzt, an ihrer Stelle die Träger des uranischen Lichts mit der Herrschaft bekleidet und eine neue Cultur auf das diesen entsprechende Prinzip der Paternität gründet. Zwischen beiden Menschenaltern steht, in dem alten wurzelnd, das neue zum Siege führend, also in derselben Rolle, in welcher Augustus sich uns darstellte, Held Orestes. Noch mehr der Aehnlichkeit. Gleich wie Augustus von der Julischen Aphrodite sich abwendet, um Apollinische Natur anzuziehn und Roms Gedeihen auf Apoll zu gründen: ebenso wird Orest durch das Zwillingspaar der Zeuskinder, durch Athene und Apoll, zum Siege geführt, und Athens ewiger Glanz von der Huld dieser väterlichen Lichtwesen abhängig erklärt. Nach allen Richtungen also entsprechen sich die beiden Glieder der Parallele. Nicht nur als Rächer des Vatermordes ist Orest des Augustus Vorbild: auch als Gründer eines neuen, des väterlich-Apollinischen Seculum muss er als dessen mythischer Vorgänger betrachtet werden. Haben die Tempelherrn des Heräum nur die erste beschränkte Uebereinstimmung beachtet, oder auch die zweite umfassende Analogie gewürdigt? Wie dachte, wie urtheilte Augustus selbst über die ihm übertragene Orestesrolle? Geschah die Ueberführung der Gebeine nach Rom auf sein Geheiss? Steht sie mit der Umschreibung des Heräumbildes im Zusammenhang? Wer auch nur eine dieser Fragen zu beantworten weiss, ist klüger als Oedipus.

IV.

Orestes-Astika, eine Griechisch-Indische Parallele.

Die Parallele Orestes-Augustus, die meinem frühern Schreiben den Stoff lieferte, bewegt sich in den Grenzen der klassischen Griechisch-Römischen Welt. Von weit höherem Interesse ist jedoch eine zweite, die uns Indien liefert. Auch in der Indischen Tradition erscheint eine Heldengestalt, an welche der Untergang einer frühern Religionsstufe, des finstern Tellurismus, und der Sieg eines höhern Prinzips, der himmlischen Lichtmächte, sich anknüpft. Auch hier erliegt der unsühnbare Mutterfluch dem Rechte der geistigen Paternität, die Hoffnungslosigkeit des Individuum der Zuversicht der Unsterblichkeit, welche die väterliche Geschlechtsfolge verbürgt. Auch hier wird das grause Schlangengeschlecht der Erinnyen zu wohlgesinnten Eumeniden umgestaltet, und in dieser gereinigten Auffassung als Bestandtheil der neuen höhern Lichtreligion eingefügt. Endlich finden wir auch hier die Rache des Vatermordes als den nächsten Ausgangspunkt der die Entscheidung des Kampfes herbeiführenden That. Und alles dieses liegt nicht etwa nur nebenbei in dem Indischen Orestes-Mythus, es bildet vielmehr dessen Grundgedanken und die durch alle Irrgänge der Erzählung sicher hindurchführende, herrschende und leitende Idee. Doch darauf bleibt der Werth der Parallele nicht beschränkt. Sie wiederholt nicht allein alle Grundzüge des Griechischen Orestes-Mythus, sie bereichert ausserdem unsere aus jenem geschöpfte Kenntniss des tellurischen Muttersystems der alten Erinnyenzeit mit einem neuen Zuge der auf sie gegründeten Cultur, nämlich mit der Bedeutung des Bruder- und Schwesterverhältnisses und der daraus hervorgehenden Verwandtschaft von Mutterbruder und Schwesterkind, welche an Alter und Ansehn jener von Vater und Sohn voraufgeht. Soll ich noch einen weiteren Gewinn hervorheben, so liegt dieser in dem historischen Charakter der Ereignisse, welche der Indische Mythus in seine Darstellung verwebt, und durch die er die Geschichtlichkeit des alten tellurisch-

mütterlichen Familiensystems, so wie die der grossen Katastrophen, die dessen Untergang begleiteten, bestimmter erweist, als der Griechische Orestes-Mythus es zu thun vermag. Wenn ich in Folge aller vorgenannten Uebereinstimmungen den Brahmanensohn Astika dem Atriden an die Seite stelle, so erwarten Sie darum nicht, dass auch die Handlungen und Ereignisse, die mit beiden Namen verbunden sind, die gleiche Uebereinstimmung oder auch nur einige Aehnlichkeit zeigen. Darin herrscht im Gegentheil eine Verschiedenheit, die nicht grösser, nicht durchgreifender sich denken lässt. Astika zeigt in seiner Erscheinung, seinen Schicksalen, seinen Thaten, in der geschichtlichen Umgebung, in welcher er auftritt, den Kämpfen, zu deren Entscheidung er berufen wird, nicht die geringste Verwandtschaft mit Orest. Durch viele Episoden unterbrochen, ist sein Mythus ebenso verwickelt und vielgestaltet, als der des Hellenischen Heros übersichtlich und einfach, das Gewand endlich, in dem er überliefert wird, mit jenen masslosen Phantasiegebilden überladen, die alle Producte des Indischen Geistes kennzeichnet.

Dieser ganz eigenthümlichen äussern Ausstattung schreibe ich es zu, dass die innere Uebereinstimmung der beiden Sagenkreise von Niemand bemerkt worden ist. Zugänglich gemacht wurde dem Deutschen Publicum das Astika-Parvan, womit das grosse Indische National-Epos, der Mahabharata, in seiner letzten Gestalt eröffnet, durch Holzmann's poetische Bearbeitung in „den Indischen Sagen", dem Französischen durch Fauche's Uebersetzung der genannten Mythen-Encyclopädie in ihrer ganzen Ausdehnung. Aber keine dieser Verdolmetschungen hat zu irgend welchen Forschungen über den innern Gehalt der Astika-Sage Anstoss gegeben. So kann ich auch jetzt mein Versprechen, nur neue Beobachtungen zum Gegenstande unserer Unterhaltung zu machen, in seinem ganzen Umfang erfüllen. Heute beschränke ich mich auf die Mittheilung der Sage selbst. Trotz mehrerer Abkürzungen ist sie allein schon für das Mass eines einzigen Schreibens beinahe zu umfangreich.

Beim Eintritt in eine Höhle, so beginnt die Erzählung, wird Jaratkaru, der strenge Ascete, Zeuge eines merkwürdigen Schauspiels. Menschliche Gestalten hängen aus der Höhe herab,

die Köpfe nach unten, die Beine nach oben gekehrt. Eine Ratte, die Bewohnerin des unterirdischen Raumes, benagt die Wurzel des Viranabusches (andropogon muricatum), an welcher jene Gestalten sich schwebend erhalten. „Wir sind Wesen gleich dir," antworten sie dem erstaunten Besucher, „unserm Geschlechte droht der Untergang; denn der einzige noch lebende Sprössling desselben, Jaratkaru, entzieht sich der Ehe." Reuevoll giebt der Fremdling jetzt sich zu erkennen. Den betrübten Ahnen gelobt er die Heirath. Eine Jungfrau wolle er aus den Händen ihrer Eltern empfangen, als Almosen des Mitleids sie hinnehmen, wenn sie nur mit ihm selbst gleichnamig sei. Mit diesem Versprechen verlässt er die Höhle und ruft sein Freiergesuch in den Wald hinein. Wasuki, der König der Schlangen, hört es und zögert nicht, seine junge Schwester zur Ehe anzubieten. Jaratkaru willigt ein, das Mädchen trägt wirklich denselben Namen und diese Ehe ist sein Schicksalsberuf. Denn um den Mutterfluch zu heben, der auf dem ganzen Schlangengeschlecht ruht, hat Wasuki seine Schwester bis dahin aufbewahrt. Aus der Verbindung entspringt Astika. Er rettet seine Verwandten aus dem Feuertode, mit welchem das grosse Schlangenopfer des Pandukönigs Janamejaya das ganze Geschlecht bedroht, und erfüllt so den ihm gewordenen Beruf. Wasuki verdankt seine und seines Volks Erhaltung dem Schwestersohne Astika.

Welchen Ursprung hat der Mutterfluch, der hier so bedeutsam in den Vordergrund tritt? Das Epos erzählt darüber Folgendes. Kaçyapa nahm zwei Töchter des Patriarchen Dakcha zu Gemahlinnen. Die eine, Kadru, wünschte sich von ihrer Ehe tausend Schlangensöhne, die andere, Winata, nur zwei Sprösslinge, jedoch diese mit höherer Anlage begabt. Zuerst erfüllte sich das Verlangen der Kadru. Tausend Schlangen krochen aus ihren tausend Eiern. Darauf zerschlug Winata, von Ungeduld getrieben, dass eine der beiden ihr beschiedenen. Aruna kriecht heraus. Noch nicht zu voller Reife entwickelt, verkündet er sogleich die Strafe, welche der voreiligen Mutter harre. Winata, sprach er, wird zur Magd ihrer Schwester herabsinken, doch der Sohn des zweiten Eies sie aus der Dienstbarkeit erlösen. Dieser zweite Sohn, Garunda, ist der Vogel

des himmlischen Lichts, der von Gewürme sich nährt, Aruna des Sonnengottes Wagenlenker.

Später gingen die beiden Mütter eine Wette ein. „Der Schweif des nach Besiegung der Dämonen aus der göttlichen Meeresbutter gebornen Wunderpferdes ist weiss," behauptete Winata; Kadru dagegen sprach: „er hat schwarze Farbe," und gebot alsogleich ihren Schlangenkindern, in schwarzes Pferdehaar sich zu verwandeln und an den Schweif des Thieres sich anzuhängen. Doch die Brut verweigerte den Gehorsam, worauf Kadru, von der unwiderstehlichen Gewalt des Verhängnisses getrieben, den Mutterfluch über ihr ganzes Geschlecht aussprach. Brahma, der höchste Gott, hört die Worte und zürnt nicht darob. Wünscht er doch selbst den Untergang des gifterfüllten Schlangenreichs, und darf auch Kaçyapa nicht trauern, dieweil ein altes Verhängniss den Tod der Schlangen in einem grossen Opfer verfügte.

Die beiden Schwestern begeben sich jetzt an das Meeresgestade, um das Wunderross zu betrachten. Die Wette entschied sich zu Gunsten der Kadru, deren Kinder, aus Furcht, von der Mutter verbrannt zu werden, endlich gehorchten. So sinkt Winata in der Schwester Sklaverei. In diesem Augenblick durchbricht Garuda die Eischale. Ohne der Mutter Hilfe tritt er ans Licht. Als mächtiger Vogel schwingt er zum Himmel sich empor. So gewaltig ist sein Feuerkörper, dass die Götter alle zu Agni flüchten. Agni kennt das Geheimniss und verkündet es: „Garuda wird die Naga vernichten, er ist nur der Daemonen und der Rakshasa Feind." Beruhigt preisen die Götter Garuda, den Höchsten. Den nur halb entwickelten Aruna nimmt Garuda jetzt auf den Rücken und eilt mit ihm durch die Lufträume nach dem Seegestade, wo die Mutter weilt. Hier gebietet die Schlangenmutter Kadru der Schwester, ihrer Magd, sie nach dem Palaste der Naga im Ocean zu tragen. Ihrerseits weist Winata den Sohn an, die Schlangen auf seinen Rücken zu nehmen. Garuda gehorcht. Da er aber bei seinem Fluge der Sonne sich nähert, verdorren die Schlangen, bis Indra, der Kadru Flehn erhörend, durch einen Regenguss sie wieder zum Leben erweckt. Jetzt ist für Garuda der Augenblick gekommen,

Winata aus der Sklaverei der Schlangen zu erlösen. Er verlangt ihre Freiheit. Sie antworten: „Wenn du dagegen die Amrita den Göttern raubst und uns sie überlieferst." Sogleich macht Garuda sich an das Unternehmen. Winata segnet ihn, nicht minder Kaçyapa. Die Götter erzitternd scharen sich um Indra. Doch Garuda siegt und gelangt in den Besitz der Amrita. Narayana und Vishnu versöhnen sich mit ihm; jener schenkt dem Sieger ewige Jugend, dieser wählt ihn zu seinem Fahrzeug. Auch Indra huldigt der erkannten Allmacht. Der Besiegte und der Sieger werden aus Feinden Freunde. Vereint bereiten sie den Schlangen Täuschung. Garuda soll, um sein Wort zu erfüllen, den Kindern der Kadru die Amrita bringen, darauf aber den Göttern ihr Eigenthum zurückerstatten. So geschieht es. Winata ist aus der Dienstbarkeit erlöst; die Götter freuen sich ihres wiedererlangten Besitzes; Garuda hat vollbracht, was Aruna bei der vorzeitigen Geburt von ihm verheissen. Von neuem lastet nun der Mutterfluch auf dem Schlangengeschlecht. Was soll geschehn, ihn zu heben? Wasuki, von schlimmer Ahnung gepeinigt, beruft sein Volk zu gemeinsamer Berathung. „Alle Flüche," so hebt er an, „lassen sich tilgen; doch wo fände sich Sühne für einer Mutter Fluch? Gekommen ist die Stunde des Untergangs für unser ganzes Geschlecht; denn der unsterbliche höchste Gott hat unserer Mutter keinen Halt geboten, als er den Fluch ihres Mundes vernahm." Geleitet von dieser Ueberzeugung verwirft der König den bösen Anschlag, beim Opferfeste des Janamejaya alle anwesenden Brahmanen zu tödten. Den rechten Weg verkündet ein Anderer des Schlangengeschlechts, Elapatra. Er erzählt, wie er nach dem Fluche an den Mutterbusen sich geschmiegt und da die Reden der um Brahma versammelten Götter erlauscht habe. „Giebt es," hätten sie in ihrem Schmerze gefragt, „giebt es eine zweite Frau wie Kadru, schrecklich genug, um die eigenen Kinder vor deinem Angesicht, Gott der Götter, zu verfluchen?" Darauf habe Brahma erwidert, aus Liebe zu den Geschöpfen sei der Mutterfluch von ihm geduldet worden; der Schlangen gebe es eine zu grosse Zahl, die bösen müssten verderben, die guten aber sollten gerettet werden. Dem habe der Gott folgende

Weissagung hinzugefügt: „Im Stamme der Vayavaras wird ein heiliger Rishi sich erheben, ein gewaltiger Bändiger der Sinne. Jaratkaru wird er heissen. Von diesem geht ein Sohn aus, Astika mit Namen. Er sammelt sich einen reichen Schatz von Bussübungen, setzt zur bestimmten Zeit dem Opfer ein Ziel und rettet diejenigen der Schlangen, die dem Gebote der Pflicht Treue bewahren. Empfangen wird der Sohn im Schoosse einer Jungfrau, die mit dem Erzeuger den gleichen Namen trägt. Zweifelt nicht, zu dieser jungfräulichen Jaratkaru ist Wasuki's, des Schlangenkönigs Schwester, auserkoren; sie wird den Erretter des Schlangengeschlechts aus ihrem Leibe gebären." Solches verkündete Brahma. „Gieb also," schloss Elapatra, „gieb, o Wasuki, deine Schwester als mitleidvolles Almosen dem heiligen Manne, der, treu seinem Gelübde, um eine Gemahlin betteln wird; denn daher soll, so habe ich vernommen, den Schlangen Rettung kommen." Ungetheilte Billigung fand Elapatra's Rath. Wasuki bewahrte seine Schwester dem unbekannten Anachoreten. Hierauf wurde er von den Göttern vor Brahma geführt. Sie flehten, er möge dem Schlangenkönige den Pfeil des Mutterfluchs aus der Seele reissen; denn Wasuki hatte sich um sie verdient gemacht, als er bei der Quirlung des Milchmeers die Stelle des Seils vertrat, mit dem der Berg gedreht und die Amrita gewonnen ward. „Wenn Wasuki Elapatra's Gebot erfüllt," antwortete Brahma. Durch diese Zusage des höchsten Gottes ermuntert, kehrte Wasuki zu den Schlangen zurück und liess seine Schwester Jaratkaru wohl hüten.

Nach dieser Darstellung der Vorgänge in der Götterwelt wendet sich das Epos zur Erzählung einer Kette irdischer Ereignisse, aus welchen die endliche Erlösungsthat Astika's hervorgeht. Parikshit vom Stamme der Kuru, König in Hastinapura, gelangte, als er auf der Jagd eine Antilope verfolgte, zu einem Waldeinsiedler. Der heilige Büsser blieb stumm bei des Königs Fragen. Da legte ihm dieser eine todte Schlange auf die Schulter. Çringi, des Eremiten Sohn, ergrimmt, spricht den Fluch über den König und weiht ihn dem Tode innert sieben Tagen. Doch dem Vater missfällt des Sohnes voreilige That. Ihm empfiehlt er demuthsvolle Ertragung des erlittenen Schimpfes.

dem König aber Vorsicht gegen Takshaka, den Fürsten der Schlangen, der die Todesweihe innert der gesetzten Frist vollziehen werde. Gewarnt verschliesst Parikshit sich in sein Säulenhaus. Takshaka aber verwandelt sich in die Gestalt eines alten Brahmanen und wandert so am siebten Tage nach der Königsfeste. Ebendahin richtet auch Kaçyapa seine Schritte. Jener will den König verderben, dieser ihn retten. Auf dem Wege treffen sich Beide. Da verlacht Takshaka erst die Ohnmacht seines Gegners; da er aber sieht, wie dieser den verbrannten Baum wieder zum Grünen erweckt, erkennt er die grössere Kraft der Bussübungen seines Nebenbuhlers und nimmt zu einer List seine Zuflucht. Durch grosse Geschenke und die Vorstellung, Parikshit's hohes Alter lasse ohnehin ein nahes Ende erwarten, bewegt er Kaçyapa zur Umkehr und setzt seine Reise nach Hastinapura allein fort. Dort lässt er einige seiner Schlangen in Bettelmönche sich verwandeln und durch diese dem Könige Wasser, Früchte und das heilige Kraut Kuça überreichen. In eine der Früchte hatte er zuvor gebissen. Parikshit fand das Würmchen, das daraus entstand, nannte es Takshaka und liess sich von ihm verwunden: Alles in der Hoffnung, auf diese Weise den ausgesprochenen Fluch zugleich zu erfüllen und unwirksam zu machen; denn die Sonne des siebten Tages war bereits untergegangen. Doch umsonst. Der König starb. Takshaka entwich durch die Luft.

Hastinapura's Thron bestieg ein neuer Fürst. Parikshit's Sohn, Janamejaya, ward gekrönt und noch im Kindesalter mit Vapusthama, der Tochter des Königs von Kaçi (Benares), vermählt. In dieser Zeit war es, dass Jaratkaru, der Ascete, in die Höhle seiner Voreltern eintrat. Das Epos wiederholt hier die frühere Schilderung des Begegnisses und erlaubt sich einige weitere Ausführungen. Die Voreltern erklären dem erstaunten Sohne die Bedeutung des Schauspiels, das sich ihm darbietet. „Du bist der einzige Sprosse, der unserer Familie noch bleibt, das ist der Sinn des Viranabüschels, an dem wir uns festhalten. Das junge Schoss, das aus den Wurzeln hervorwächst, was bedeutet es anders als dich, das letzte Glied unserer Linie? Die Wurzel, die du zur Hälfte durchnagt siehst, sie ist unsere Nach-

kommenschaft, welche die Zeit verschlungen hat. Die Ratte endlich zeigt die Allgewalt der Jahre, welche den, der gleich dir nur den Bussübungen lebt, ganz unmerklich seiner Kraft beraubt." Darauf gelangt Jaratkaru zu dem Walde, wo die Schlangen die schöne Jungfrau hüten, und ruft hinein: „Ein Mädchen als Liebesgabe! meinen Namen muss sie tragen, aus Mitleid muss sie gegeben werden, für ihre Ernährung sorge ich nicht." Wasuki hört das Flehen und gedenkt seiner Schwester; „gleichnamig ist sie ja und obliegt denselben Bussübungen." Also wird die Ehe geschlossen. Der Bruder verspricht, für den Unterhalt seiner Schwester zu sorgen, die Braut, nichts ihrem Manne Missfälliges zu thun. Darauf begiebt es sich eines Tags, dass Jaratkaru, von Aussehn wie Feuer, auf den Knieen seiner Frau in Schlaf fällt. Zur Dämmerungsstunde weckt sie ihn auf, damit er die heiligen Handlungen verrichte. „Wenn ich schlafe, fehlt der Sonne die Kraft, die Spitze des Berges Asta zu gewohnter Stunde zu erreichen." So spricht er erzürnt und will seine Gemahlin verlassen. „Wende dich nicht ab von mir," fleht die Schlangin, „das Ziel unserer Ehe ist nicht erreicht. Einer Mutter Fluch erging über meine Vorfahren, noch sehen sie nicht den Sohn, den Gegenstand ihrer Wünsche; denn ein Sohn, von dir gezeugt, soll mein Geschlecht retten." Da eröffnet Jaratkaru dem Weibe, dass sie bereits empfangen habe, und verschwindet in den Wäldern. Das Vorgefallene erzählt die Schlangin ihrem Bruder. Wasuki versinkt darob in Trauer. Aber Freude ergreift ihn wieder, da er das Wort vernimmt, das der Heilige beim Weggehen gesprochen, das Wort Asti „Er ist". „Verbanne also aus deinem Gemüth den finstern Kummer," mahnt die Schwester. „So sei es," entgegnet freudetrunken der Bruder. Geschenke bringt er ihr dar und unterlässt keine der Ehren, welche der Schwester gebühren. Der Sohn, den diese darauf zur Welt brachte, erhielt den Namen Astika.

Nach dieser Erzählung kehrt das Epos zu dem Nachfolger Parikshit's, zu Janamejaya, zurück, um mit Astika's rettender Erscheinung bei dem grossen Schlangenopfer das Ganze des Mythus zum Abschluss zu bringen. Janamejaya lässt sich erst die Geschichte von dem Mord seines Vaters durch Takshaka

erzählen, frägt dann nach dem Gewährsmanne für die Wahrheit des Berichts, erhält die beruhigende Zusicherung, die Kunde stamme aus dem Munde eines Mannes, der Alles miterlebt habe, von Takshaka mit dem Baume verbrannt, von Kaçyapa mit demselben wieder erweckt worden sei, und verkündet jetzt feierlich seinen Entschluss, den Vatermord an Takshaka zu rächen. Sogleich werden die Vorbereitungen zu dem grossen Schlangenopfer getroffen, die Grenzen des geweihten Raums gezogen. Da ereignet sich ein wunderbarer Vorfall. Suta, der Oberste der Brahmanen, Suta, dem die Leitung der Feierlichkeit übertragen worden, verkündet mit heller Stimme: „Das Opfer kann nicht zu Ende geführt werden; der Ort und die Zeit, die dazu ausersehen sind, geben mir die sichern Zeichen; von einem Brahmanen kommt das Hemmniss.“ Janamejaya trifft jetzt sichernde Massregeln. Um jeden Zutritt unmöglich zu machen, lässt er den ganzen Raum mit Wachen umstellen. Erst dann nimmt er die Weihe vor. Das Opfer beginnt. Die Brahmanen sprechen die vorgeschriebenen Formeln. Die Wirkung bleibt nicht aus. In grosser Zahl werden die Schlangen vom Feuer verzehrt. Takshaka sucht bei Indra seine Rettung, von ihm erhält er die Bürgschaft der Sicherheit. Wasuki dagegen gedenkt der Gefahr, die seinen ganzen Stamm bedroht. Schon hat die Mehrzahl der Schlangen ihren Untergang gefunden; da richtet er an seine Schwester die Worte: „Gekommen ist der Tag, um dessen willen ich dich an Jaratkaru überliefert habe. Rette uns und unser Volk. Brahma selbst hat mir Solches einst verheissen. Dein Sohn Astika gebiete Einhalt dem Opfer, das in dieser Stunde dargebracht wird.“ Die Schwester gehorcht. Sie ruft ihren Sohn: „Vollbringe, was mein Bruder von dir erwartet.“ Astika will erst vernehmen, warum sein Ohm die Mutter dem Jaratkaru zur Ehe überlassen habe. Wasuki's Schwester vertraut ihm das Geheimniss. Sie erzählt von dem Mutterfluche, der auf dem ganzen Stamme liege, von Wasuki's tiefem Gram über das Geschick seines Volks, endlich von ihrer Empfängniss und wie seine, des Sohnes, Entstehung im Mutterleibe vor Parikshit's Tod und vor dem Tage des Opfers sich vollendet habe. Seines Berufs bewusst tritt jetzt Astika vor seinen mütterlichen Oheim:

„Befreien werde ich dich von dem lastenden Fluche.“ Dann eilt er nach der Opferstätte. Hier gewinnt er durch angemessene Lobsprüche die Liebe des Königs und aller Brahmanen. Janamejaya will ihn durch eine besondere Gunsterweisung belohnen. In diesem Augenblick verkündet der Hotri (Absinger des Rig): „Noch immer zögert Takshaka; verborgen liegt er in Indra's Palast.“ Der König, erfüllt von Rachegefühl gegen den Mörder seines Vaters, ermuntert die Priester, durch alle Mittel den Verhassten zur Stelle zu bringen. Da erscheint Indra, mit ihm auf seinem Gespann Takshaka. Die Priester verdoppeln ihre Zaubersprüche. Indra erbebend flieht. Der Schlangenfürst bleibt allein zurück. Den immer mächtigern Beschwörungen vermag er nicht länger zu widerstehen. Langsam kriecht er zur Opferglut. In diesem Augenblick erinnern die Priester den König an das Versprechen, das er Astika gegeben, sicherem Tode sei ja Takshaka geweiht, jetzt möge er die verheissene Gnade erweisen. So geschieht's. In dem Augenblick, in welchem der Schlangenfürst zum Sprunge in das prasselnde Feuer sich anschickt, verlangt Astika als Beweis der königlichen Huld das Ende des Opfers. Betroffen hört's Janamejaya, zu jeder andern Gnade ist er bereit. Doch Astika entgegnet: „Nicht Gold, nicht Silber, nicht Reichthum an Kühen habe ich erwählt, sondern dass dem Opfer Halt geboten werde, zum Heil meiner Mutterfamilie.“ Die Brahmanen dringen in den König, die Bitte zu gewähren. Hier lässt das Epos die Aufzählung der geopferten Schlangen folgen und fährt dann fort: In Todesangst erstarrt liegt Takshaka. „Erhebe dich,“ ruft Astika wiederholt ihm zu. Nicht länger widersteht Janamejaya. „Das Opfer nehme ein Ende, das Leben sei den Schlangen geschenkt, Astika erhalte Gewährung, die Weissagung der Brahmanen Erfüllung.“ Nach dieser Rede entlässt der König den klugen Jüngling in seine Waldwohnung. Voll Wonne über das glücklich vollendete Werk kehrt Astika zu Oheim und Mutter zurück, umfängt ihre Kniee und erzählt alle seine Schicksale. Das Schlangengeschlecht will seinem Erlöser vergelten. Von ihm verlangt Astika Schonung aller Menschen, die das Buch seiner Thaten Morgens und Abends lesen, seien sie Brahmanen oder Leute des gemeinen Volks.

„Das sei dir gewährt, Sohn unserer Schwester,“ lautet die Antwort; „jeder Schlange, die auf den Namen Astika sich nicht entfernt, zerfalle das Haupt in hundert Stücke.“ So war Alles vollbracht. Astika fasste den Entschluss, zu dem Könige sich zu begeben. Umringt von Kindern und Enkeln starb er, als seine Stunde gekommen war. — Diess die Darstellung des Epos. Sie ist so ausführlich, dass wir die kürzeren Angaben des Harivança, einer Fortsetzung des Mahabharata in Lecture 191 und an andern Stellen (nach der Ausgabe von Langlois) füglich unberücksichtigt lassen können. Handelt es sich doch nicht darum, möglichst Vieles zusammenzutragen, sondern einzig und allein um die klare Erkenntniss der Ideen, in welchen der Astika-Mythus mit dem des Orestes übereinstimmt. Diesem Zwecke widme ich meine nächstfolgenden Schreiben.

V.

Orestes-Astika.

(Fortsetzung.)

Ihrem Rathe, g. F., den mitgetheilten Astika-Mythus für sich selbst zu betrachten und die Vergleichung desselben mit der Orestessage vorerst ausser Acht zu lassen, leiste ich heute Folge. In der That wird durch dieses Verfahren eine zuverlässige Grundlage für die schliessliche Würdigung der Parallele gewonnen. Nicht weniger gerechtfertigt ist Ihre zweite Bemerkung, dass die reiche Gliederung der Indischen Legende die Exegese zu einer Auflösung derselben in ihre verschiedenen Bestandtheile nöthige. Welche Gesichtspunkte aber dieser Anordnung des Stoffes zu Grunde zu legen seien, darüber geben Sie keine Andeutung. Ich meinestheils halte nur solche für gerechtfertigt, die dem geistigen Gehalt des Mythus, nicht dessen äusserem Fortgang entnommen werden. Erschöpfend sind folgende drei. Der erste umfasst alle auf die Anlage und die Entwicklungsgeschichte der Familienordnung bezüglichen

Sagentheile; der zweite die religiösen Anschauungen und Systeme; der dritte die ethnischen und geschichtlichen Verhältnisse, unter welchen der Kampf der alten und einer neuen obsiegenden Ordnung des Lebens in Familie und Religion sich vollzieht. Die nach diesen Gesichtspunkten dreigetheilte Erläuterung wird den ganzen Inhalt des Astika-Mythus umfassen und den Nachweis liefern, dass die Indische Tradition, vornehmlich in ihren ältesten Stücken, zu welchen ich den Gesang von dem grossen Schlangenopfer unbedenklich zähle, auch unter der üppigsten Blüthendecke einer schranken- und masslosen Phantasie das Gedächtniss geschichtlicher Ereignisse und realer Lebensverhältnisse birgt. Zunächst beschränke ich mich auf die Entwicklung des ersten Gesichtspunktes, nämlich auf die Betrachtung der verwandtschaftlichen Verhältnisse, welchen unser Mythus eine so hohe Bedeutung beilegt. Davon werden zwei Briefe, der heutige und der nächstfolgende, handeln.

In dem Astika-Mythus tritt die Maternität herrschend hervor. Unsühnbar ist die Verletzung des Mutterthums, untilgbar daher anderseits der von der Mutter gesprochene Fluch. Darauf ruht das dem Schlangenvolke drohende Verhängniss. Immer von neuem wird er hervorgehoben. Er ist es, dessen Stachel Wasuki's Seele mit nie endender Furcht erfüllt, der alle seine Schritte leitet und gleich einer unentrinnbaren Erinnys zu jedem Opfer bestimmt. An Parallelen fehlt es nicht. Das Hellenische Alterthum bietet die Sage von Molione's Fluch, den die Eleer stets beachteten (Pausan. 5, 2, 6), und jene von Althaea's Fluch, dem der Aetolische Meleager nicht zu entrinnen vermochte. Eine Indische Parallele findet sich in der Erzählung von dem Fluche, welchen Tchhaya über Yama aussprach. Die Bitte seines Sohnes, ihn von den Wirkungen dieses Fluches zu befreien, beantwortet Vivaswan mit den Worten: „Unmöglich ist es dir, dem Fluche deiner Mutter zu entrinnen. Um ihm seine Erfüllung zu geben, will ich in dem Beine, mit welchem du die Mutter bedrohtest, Würmer entstehen und diese statt des Beines zur Erde fallen lassen. So wird der Mutterfluch zugleich erfüllt und in seiner Wirkung vereitelt." (Harivança Lecture 9. Langlois 1, 49.) Gleich Wasuki, dem Könige der

Erdschlangen, ist hier Yama, der Fürst der Todten, mit dem Mutterfluche belastet, gleich ihm von dem Bewusstsein seiner Unsühnbarkeit gequält, gleich ihm endlich sich bewusst, dass von den tellurischen Mächten die Erlösung nicht zu hoffen sei, dass diese vielmehr allein von den Göttern des himmlischen Lichtreichs, von Vivaswan-Surya, dem Vater der zwölf Adityas, gewährt werden könne. — Nach dem Mutterfluche betont der Astika-Mythus nichts so sehr als die innige Verbindung des Bruders mit der Schwester, des Mutterbruders mit dem Schwestersohne. Wasuki und Astika zeigen uns die Bedeutung dieser rein mütterlichen Blutsverwandtschaft in ihrer höchsten Steigerung. Von Niemand als von dem Schwestersohne kann die Rettung des Schlangenvolks ausgehn. Einen solchen einst aufwachsen zu sehen, dazu wird Jaratkaru, die Schlangin, von dem Bruder bewahrt. Im Augenblick der höchsten Gefahr ist es Astika, der als Heiland auftritt. Von ihm erwartet der Oheim die erlösende That. Nach Vollendung des Werks wird er als Retter der mütterlichen Familie begrüsst, eilt er selbst zu Wasuki und Jaratkaru, der Mutter, um ihnen die erste Kunde zu bringen und Beider Kniee zu umfassen. Eine Gruppe von drei Gliedern bildet diese Schlangenfamilie: Bruder, Schwester und Schwestersohn treten allein hervor. Von einer Gemahlin Wasuki's ist nirgends die Rede. Statt ihrer sehen wir die Schwester, statt des eigenen Sohns den Schwestersohn. Der Oheim pflegt und nährt Beide. Auf Jaratkaru, dem Erzeuger Astika's, ruht keine Pflicht. Jeden Anspruch auf Alimentation weist er nachdrücklich von der Hand, nach erzielter Befruchtung verschwindet er spurlos. In der Mährchensammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Cashmir, Sanskrit und Deutsch von H. Brockhaus 1839, findet sich Buch 1, Kap. 6, S. 20 eine Erzählung, in welcher der Mutterfluch und seine Hebung durch den Schwestersohn, den Erzeugten eines Brahmanen, sich wiederholt. „Eure Schwester (Srutartha),“ spricht der Vater (Kirtisena) zu den Brüdern, seinen Söhnen, „wird sicher einen Sohn gebären (Gunadhya), und dann wird die Mutter, werdet auch ihr, die Oheime, von dem Fluche erlöst.“ An den Astika-Mythus schliesst diese Parallele um so enger sich an, als der Erzeuger, Kirtisena der

Brahmane, als Bruder dem Schlangenkönige Wasuki verbunden wird. Zahlreich sind in den Ueberlieferungen Indiens die Zeugnisse, in welchen die Zusammensetzung der alten Nagafamilie aus denselben drei Elementen, aus welchen Wasuki's häuslicher Kreis besteht, wahrnehmbar vorliegt. Die Cashmirsche Chronik, die von Troyer herausgegebene und übersetzte Raja Taramgini, ist an Beispielen nicht weniger reich als der Ceylonesische Mahavanço, und auch der Mahabharat bietet belehrende Parallelen. In allen finden wir den Mutterbruder da, wo eine spätere Zeit den Vater hinstellt, den Schwestersohn, wo wir den eigenen Sohn zu erblicken gewohnt sind; in allen dieselbe, jede andere Blutsverwandtschaft weit übertreffende Innigkeit zwischen dem mütterlichen Ohm und dem Schwestersohne: eine Uebereinstimmung mit den verwandtschaftlichen Begriffen des Astika-Mythus, die diesen jedem Verdachte des Zufalls oder dichterischer Fiction entzieht. Eine genauere Mittheilung und Besprechung einzelner Beispiele verspare ich auf spätere Zeiten, sie würde an dieser Stelle unsere Aufmerksamkeit zu sehr von Astika ablenken. Versagen kann ich mir aber nicht, Sie auf eine Schilderung aufmerksam zu machen, worin ein Schriftsteller unserer Zeit nach eigener Beobachtung eine Familieneinrichtung beschreibt, die mit jener der Nagavölker auf demselben Grundsatze der Maternität beruht. Aus den Zeiten der Arischen Kämpfe mit den Autochthonen Nordindiens in unsere Tage sich versetzt und an der Stelle des Mahabharat die Schrift eines Holländischen Gelehrten vor sich zu sehen, wird Ihnen keine geringere Ueberraschung bereiten, als ich selbst bei meiner ersten Bekanntschaft mit beiden Quellen empfand. Aber Asien ist das Land des Beharrens, an welchem Jahrtausende spurlos vorübergehen, und Asiens Hinterindischer Halbinsel gehört das Volk an, das die erwähnte Familienform sich erhalten hat. Hören Sie den Bericht, den Herr A. W. P. Verkerk Pistorius unter dem Titel „Die Malai'sche Familie und das Erbrecht in den Padang'schen Oberlanden" in der Tijdschrift van Nederlandsch Indie, Serie 3, Jahrgang 3, Septemberheft 1869, zu allgemeiner Kenntniss bringt. Er ist umfassender und zusammenhängender als Alles, was ich über die Malai'schen Verwandtschaftsverhältnisse aus

andern Quellen gesammelt habe. „Das Malai'sche Sa-Mandei, d. h. der engste Familienkreis (Gezin nennt es der Verfasser), besteht aus der Mutter mit ihren Kindern; der Vater gehört nicht dazu. Die Verwandtschaft, welche diesen mit seinen Brüdern und Schwestern verbindet, ist eine nähere als die mit seiner Frau und seinen eigenen Kindern. Auch nach der Ehe und trotz derselben verbleibt er ein Glied des Gezin, wozu jene Ersteren gehören, und ihr Haus, nicht das, in welchem seine Frau lebt, ist seine eigentliche Wohnung, sein wahres Heim (Roema kamanakan). Obwohl er daher seiner Frau in der Bestellung ihrer Felder Hilfe leisten, ihr auch hie und da Kleider oder andere Unterstützung geben mag, so ist doch das Gezin, dem er seinen Beistand zunächst schuldet, dasjenige, welchem er durch seine Geburt angehört, und diesem fällt auch seine Verlassenschaft zu. Durch die Ehe werden die Bande nicht gelockert, durch welche der Malaie an seine Blutsverwandten gebunden ist, nie verlässt er den Kreis, in welchem er aufwuchs, um enger an das neue Gezin sich anzuschliessen als an jenes, dem er seinen Ursprung verdankt. Vielmehr bleiben die alten Beziehungen in voller Kraft; lebenslang bilden Frau und Mann kein anderes Gezin als das, welches jedes von ihnen in seinen Brüdern und Schwestern besitzt." „Haupt des Gezin ist in der Regel der älteste Bruder von Mutterseite, der Mamak (avunculus), wie er genannt wird. Diese Person ist nach Rechten und Pflichten der eigentliche Vater der Schwesterkinder. Nach seinem Ableben tritt von den männlichen Gliedern des Samandei, dem die Mutter durch ihre Geburt, nicht durch ihre Ehe angehört, der älteste Sohn an die Stelle der Oheime. Ist noch keiner der Söhne zu seinen Jahren gekommen, so wird die Mutter mit der Leitung des Gezin betraut, und erst dann, wenn die Mutter und die Mutterbrüder nicht mehr am Leben, die Kinder aber minderjährig sind, erst dann tritt der Vater als Haupt der Familie auf." — „Da nun der Mann mit dem Unterhalt von Frau und Kind nicht belastet ist und in der Regel nicht genügend dafür sorgt, so liegt die Pflicht der Alimentation auf dem Gezin, zu dem die Mutter mit ihren Kindern gehört. Dazu dienen die Güter des Gezin, das s. g. Harta poesaka, das ein unveräusser-

liches Gesammteigenthum derselben bildet. An das Gezin nämlich muss der Nachlass jedes Malaien fallen, sei er verheirathet oder nicht: seine Güter gehen auf diejenigen Blutsverwandten über, die ihm nach Malai'schen Begriffen die nächsten sind, also auf seine Brüder und seine Schwestern, nach diesen auf die Schwesterkinder, niemals auf seine Frau noch auf die Kinder, die er mit dieser erzeugt hat." „Während seiner Lebenszeit hat er zwar das Recht des Hibah, d. h. der Donatio inter vivos, und kann also auch seinen Kindern eine Zuwendung machen, aber dies darf nur mit Vorwissen der Brüder und Schwestern geschehn und ist überhaupt wenig gebräuchlich. Dass er nicht ins Geheim Etwas an Frau und Kinder gebe, dafür sorgen die Brüder und Schwestern mit demselben Argwohn, wie bei uns die Kinder darüber wachen, dass ja Nichts vom Vater an Neffen und Nichten gelange." „Mit der Verwaltung des Harta poesaka ist das Haupt des Gezin betraut. Die grösste Freiheit wird ihm darin gelassen. Aber der Hadat (das Gewohnheitsrecht) bindet ihn an feste Regeln und gegen die leichteste Verletzung derselben erheben sich die Schwestern sogleich mit Ungestüm. Nach dem Hadat müssen die beweglichen Sachen, z. B. das Geld, von der ältesten Schwester in ihrem Schlafgemach wohl verwahrt werden." „Dieselbe älteste Schwester ist auch dazu berufen, dem Bruder wegen Verschwendungen Vorwürfe zu machen, doch geht man nie so weit, ihm die Verwaltung zu nehmen, selbst dann nicht, wenn er die Schwestern in jeder Weise beleidigen sollte." — „Nach dem Ableben aller Männer des Gezin wird dieses als aufgelöst betrachtet, das Harta poesaka aber unter den Häuptern derjenigen Gezinen, die aus der aufgelösten hervorgegangen sind, zu gleichen Theilen getheilt. So lange Brüder von Mutterseite am Leben sind, werden die Kinder dieser Mutter noch nicht als Mitberechtigte an der Harta poesaka betrachtet, die Mutter allein hat Antheil daran, und erst dann, wenn ihre Brüder gestorben sind, wird das Gezin, welches aus der Mutter und ihren Kindern besteht, Eigenthümer einer Portion. Die Mutter gehört aber, so lange ihre Brüder leben, zu zwei Gezinen, aber das jüngere Gezin wird noch nicht als berechtigt anerkannt." „Gegenwärtig kann kein einziger guter Grund mehr angeführt werden,

wesshalb der Vater der Versorgung seiner Kinder enthoben sein sollte. Auch anerkennt der wohlhabende Theil der Bevölkerung und die ganze (Mohamedanische) Priesterschaft auf Sumatra die Nothwendigkeit, das Erbrecht einer natürlichern Ordnung der Familie anzupassen. In einigen Gegenden, z. B. in den Benedenlanden, wird zu einer Auskunft gegriffen, indem man des Vaters halben Nachlass den Kindern giebt und das alte Erbrecht nur noch für die zweite Hälfte zur Anwendung bringt." — Erregt diese Darlegung in Ihnen den Wunsch, noch genauer mit der Malai'schen Familie und ihrem Erbrechte bekannt zu werden, so lesen Sie den Bericht Pistorius in seiner ganzen Ausdehnung und vergleichen Sie damit E. Dulaurier, Recherches sur la législation des peuples Océaniens in der Revue Ethnographique, Mémoires et travaux de la Société d'Ethnographie 1869, p. 51 suiv., p. 177 suiv; ferner von Englischen Quellen Marsden's History of Sumatra und J. T. Newbold, Political and Statistical Account of the British settlements in the straights of Malacca, vid. Penang, Malacca and Singapore, with an history of the Malay states of the peninsula of Malacca 1839, so wie desselben Verfassers verschiedene Aufsätze in dem Journal of the Asiatic Society of Bengal, Jahrgänge 1835—36; endlich Junghuhn, Die Battaländer auf Sumatra, Deutsche Ausgabe bei Reimer 1847. Mir genügt es einstweilen, durch Pistorius das anschauliche Bild einer Familienordnung gewonnen zu haben, die mit der Nagafamilie des Astika-Mythus volle Uebereinstimmung zeigt, mit ihr auf der Maternität beruht, mit ihr das Blutband der aus dem ehelichen Verein hervorgehenden Verwandtschaft vorzieht, der Frau ihren Bruder, dem Bruder seine Schwester als die nächst Vertraute an die Seite stellt, den Mann auf seine Schwesterkinder, nicht auf die eigenen Erzeugten als Gegenstand seiner liebenden Fürsorge verweist und mit dem Unterhalt der Mutter und ihrer Kinder nicht den Vater, sondern den mütterlichen Oheim belastet. Diese Familie besteht heute noch, wie sie vor Jahrtausenden die Grundlage der menschlichen Gesellschaft bildete. Auf geschichtlichen Zuständen ruht also die Astika-Tradition, nicht auf Phantasiegebilden. Was sie über den Kampf dieses Muttersystems mit dem Paternitäts-Prinzip, über den

Untergang des erstern, den Sieg des letztern weiter ausführt, darf daher ebenso wenig in das Gebiet dichterischer Fiction verwiesen werden. Es giebt das Bild historischer Ereignisse, welche über das Menschengeschlecht ergangen sind. Das folgende Schreiben wird Sie hierüber weiter aufklären.

VI.

Orestes-Astika.

(Fortsetzung.)

Dem tellurischen Muttersystem des Schlangengeschlechts stellt die Paternität des Brahmanischen Priesterthums mit der grössten Entschiedenheit sich gegenüber. Liegt jenes der Beziehung des Schwestersohns zu dem Mutterbruder Wasuki zu Grunde, so knüpft dieses an den Asceten Jaratkaru und an sein Verhältniss zu den klagenden Voreltern sich an. Wir sehen hier die directe Sohnesfolge statt der Schwesterkinder Verbindung mit dem Oheim, die ausschliessliche Betonung des Vaterthums statt der ebenso ausschliesslichen Beachtung des Mutterprinzips, endlich die Symbolik der geraden, von oben nach unten fortlaufenden Linie an der Stelle der durch die Seitenverwandtschaft vermittelten Blutsfortpflanzung. Betrachten wir jede dieser Erscheinungen genauer. Der Wunsch nach directer Sohnesfolge liegt der Klage der Voreltern über Jaratkaru's Ehelosigkeit zu Grunde. Nicht ohne Ursache wird die Begegnung der Ahnen mit dem pflichtvergessenen Nachkommen an die Spitze der ganzen Erzählung gestellt, nicht ohne Absicht später zum zweiten Male geschildert und in ihrer Symbolik erläutert. Vor Allem haben wir zu beachten, dass die lange Reihe der Vorväter als Einheit dargestellt, als Einheit Jaratkaru anredend eingeführt wird. In der Mehrzahl der Personen liegt stets dasselbe Individuum, der Urvater, der in jeder successiven Zeugung als verjüngte Gestalt wieder erscheint. Genau in derselben Weise entwickeln andere Brahmanische Quellen ihre Paternitätstheorie. Die Veden

lehren: „Viele werden durch Einen gerettet;“ ein Spruch, der in den Rechtsbüchern, besonders jenen über Erbrecht und Adoption, oft erwähnt wird. Als Beispiel lesen Sie den Mitakshara nach der Uebersetzung von Orianne, Richter in Pondichéry, Paris 1844, p. 281. Was heisst das anders als: die Zeugung eines einzigen Sohnes rettet nicht nur den Vater, sondern die ganze Reihe der Vorväter bis hinauf zu dem Patriarchen des Stammes von dem Untergang? Es ist die Virana-Staude des Astika-Mythus, die, von der Ratte an der Wurzel benagt, die Gesammtheit der Voreltern, die sich daran festhalten, mit dem verderbenbringenden Sturze in die Tiefe bedroht. Wenn weiter betont wird, dass die strengste Ascese, so gross im übrigen ihr Verdienst und ihre Kraft sein möge, dennoch von der Pflicht der Sohneszeugung Jaratkaru nicht zu entbinden vermöge, so liefern hiezu nicht nur Gesetzesstellen, sondern auch legendarische Traditionen durchaus entsprechende Belege. Hieher gehört vorzüglich die Sage von Bharava's Verbindung mit der Nymphe Urvasi, wie sie in dem Kalika Purana erzählt wird. Nandi (Siva als Stier) erinnerte die Brüder Bharava und Vetala, welche den höchsten Grad der Heiligkeit erstiegen hatten, an ihre Pflicht, einen Nachfolger zu erzeugen. Beide legten das Versprechen ab, jedoch mit der Beschränkung, nur Einen erzeugen zu wollen. Suvasa ward der Sohn genannt, den darauf Bharava mit Urvasi erzielte. Da nach altem Rechte beide Brüder als Väter galten, so war das Versprechen für beide erfüllt. (Auch diese Legende wird in den Rechtsbüchern, z. B. in dem Dattaka-Chandrika, Ausg. von Orianne p. 174 berührt.) Wie in dem Astika-Mythus, so finden wir auch hier die Einzahl des Sohns betont, und Manu Kap. 9, § 107 erblickt in der Mehrzahl der Kinder Zeugungen strafbarer Lust. — In welcher Weise das priesterliche System die Einheit des Sohns mit dem Vater, folgeweise die Fortdauer des Geschlechtspatriarchen in der ganzen Reihe seiner männlichen Nachkommenschaft rechtfertigt, ist aus einer Mehrzahl von Mythen und Gesetzesstellen zu erkennen. Folgende scheinen mir der Mittheilung werth. Zuerst die Legende von Sunasepha. Erzählt finden wir sie in dem Aitareya-Brahmana of the Rigveda 7, 3, §§ 13—17.

S. 460—469 nach Martin Haug's Uebersetzung. Bombay 1863. Hurischandra, der Sohn Vedhas', ein König vom Ikshvaku-Stamme (der Sonnendynastie von Aiodhya), hatte hundert Frauen, aber keinen Sohn. Die Sehnsucht nach einem solchen veranlasste ihn einst zu der Frage an den Rishi Narada: „Was ist der Grund, dass alle Wesen, sowohl die vernunftlosen als die vernunftbegabten, nach einem Sohne verlangen? Welchen Gewinn bringt ihnen denn ein Sohn?" Der Heilige fasste seine Antwort in zehn Sätze. 1. „Durch seinen Sohn erfüllt der Vater eine Verbindlichkeit; er gewinnt Unsterblichkeit, wenn er das Antlitz eines von ihm erzeugten Sohnes schaut. — 2. Die Wonne eines Vaters an seinem Sohne übertrifft die Genüsse aller andern Wesen, mögen sie auf der Erde oder im Feuer oder im Wasser leben. — 3. Durch einen Sohn überwinden die Väter stets grosse Schwierigkeiten. In einem Sohne wird das eigene Ich aus dem Ich geboren. — 4. Der Sohn gleicht einem wohlausgerüsteten Boote, das den Vater hinüberträgt. — 5. Nahrung erhält das Leben, Kleider schützen gegen Kälte, Gold verleiht Schönheit, Ehen bringen Reichthum an Vieh (als Kaufpreis für Töchter). Eine Frau ist Freundin, eine Tochter Gegenstand des Mitleids, doch der Sohn strahlt als des Vaters Leben in dem höchsten Himmel. — 6. Der Ehemann geht in der Gestalt von Samen in seine Frau ein; verwandelt sich dann der Samen zum Embryo, so macht er sie zur Mutter; von dieser wird er selbst im zehnten Monde von neuem geboren. — 7. Nur dann ist die Frau eine wirkliche Frau (Jaya), wenn der Mann in ihr abermals geboren wird. Sie entwickelt den ihr anvertrauten Samen zu einem lebenden Wesen und gebiert es ans Licht. 8. Die Götter sprachen zu dem Manne: Diess Wesen (die Frau) ist dazu bestimmt, dich erneuert hervorzubringen. — 9. Wer kein Kind hat, hat keine sichere Grundlage. Dessen sind auch die Thiere sich bewusst. Darum wohnt (unter ihnen) der Sohn der Mutter und der Schwester bei. — 10. Das ist die breite wohl geebnete Strasse, auf welcher die mit Söhnen begabten Väter kummerlos einherschreiten; desshalb begatten sie sich selbst mit ihren Müttern." — Beachtenswerth ist ferner der Mythus von Dushmanta's Verbindung mit Çakuntala. „Er, durch sie

geboren," lesen wir im Mahabharat, „so bestimmen die Weisen das Wesen eines Sohnes; daher soll der Mann seine Frau, die Mutter seines Sohnes, als seine eigene Mutter betrachten." Dieselbe Lehre findet sich in den Gesetzbüchern. Manu, Kap. 9, § 8: „Empfängt die Frau, so wird ihr Gatte selbst ein Embryo und dann zum zweiten Male hienieden geboren. Darum heisst sie jayá, dieweil durch sie (jáyaté) er wiedergeboren ist. — Fragmente aus Sáncha's und Lichita's gemeinsamem Werke, aufgenommen von Colebrooke in sein Digest of Hindu law on contracts and successions, with a commentary by Jacannátha Terpacanchanana, in 3 volumes, Calcutta and London 1801, vol. 2. fr. 197. 198: „Ein Priester soll die Hand eines Weibes aus gleicher Kaste mit ihm selbst ergreifen; die Körper seiner Vorfahren werden von neuem aus ihr geboren. Lasst ihn in der Person seines Sohnes gewissermassen seine eigene Seele so anreden: „Voreltern, ergreift den Kindesfoetus, den euer Blut erzeugte; du, meine Seele, bist zum zweiten Male geboren, auf dass du in dem Körper hier schlafen mögest." — Aus dem Aitareya Aranga entlehnt Colebrooke, Miscellaneous Essays in 3 volumes, London 1873, folgende Ausführung: „Das Lebensprinzip liegt zuerst in dem Manne als foetus oder erzeugender Samen: eine Substanz, die aus allen Gliedern seines Körpers sich ansammelt. So ernährt der Mann sich selbst in sich selbst. Sobald er nun diesen Samen in das Weib übergehen lässt, erzeugt er den foetus und das ist seine erste Geburt. Der foetus wird Eins mit dem Weibe, und dieweil er mit ihm gleiche Natur hat, so zerstört er ihren Körper nicht. Die Frau hegt des Mannes eigenstes Selbst, das sie in sich aufgenommen hat, und da sie es ernährt, so soll sie von ihm innig geliebt werden. Während aber das Weib den foetus nährt, so hat der Mann das Kind doch schon früher geliebt und thut dasselbe auch nach der Geburt. Indem er es so vor und nach der Geburt liebt, liebt er sich selbst, nämlich mit Rücksicht auf die ununterbrochene Folge der Personen; denn in dieser Weise wird ihnen Fortdauer gesichert. Diess ist des Mannes zweite Geburt. Das zweite Selbst wird des ersten Stellvertreter für alle heiligen Culthandlungen und stirbt, nachdem er seine Verpflichtungen

erfüllt und seine Lebensdauer zurückgelegt hat. Aber der Geschiedene gelangt in irgend einer andern Form von neuem ins Dasein und das ist seine dritte Geburt. So wurde es durch den heiligen Weisen verkündet, indem er sprach: „Im Innern des Mutterschoosses habe ich alle aufeinander folgenden Geburten dieser Gottheiten erkannt; gleich eisernen Ketten ziehen hundert Körper mich nieder, doch gleich einem Falken hebe ich mich schnell in die Höhe.“ — Alle diese Zeugnisse stimmen mit dem Verhältnisse, das der Astika-Mythus zwischen Jaratkaru und der Gesammtheit seiner Voreltern annimmt, vollkommen überein. Zugleich erläutern sie uns die Symbolik, deren die Legende sich bedient. Während wir anderwärts die Reihe der sich folgenden Generationen in ihrer Lückenlosigkeit den ununterbrochen dahinrollenden Wogen der heiligen Ganga verglichen finden (Line of descendants uninterrupted like the stream of the Ganges, heisst es in Fr. 274 des Digest of Hindu-law, vol. 2), begegnet uns in dem Astika-Mythus das Bild von den in der Höhle kopfüber erdwärts hängenden Gestalten. Ebenso heisst es von Agastya, dem Eroberer des südlichen Indiens, dem Besieger der Raeshasa, er habe die Manen seiner Voreltern in einer Höhle kopfüber herabhängen gesehen und von ihnen die Worte vernommen: „Das Bedürfniss eines Sohnes hat uns zu diesem Aufenthalt in der Höhle, wo du uns hängen siehst, verurtheilt.“ (Sehen Sie die Legende bei Troyer, Raja Taramgini 1, 452—455). Zur Mutter hatte Agastya Urvasi, die himmlische Nymphe, zu Vätern Mitra und Varuna, die Sonne und das Wasser, das nach Indischer Vorstellung seinen Urquell im Himmel besitzt. Dem Wesen der Paternität, wie wir es in den angeführten Zeugnissen entwickelt fanden, entspricht die in den beiden Legenden angewendete Symbolik vollkommen. Die ganze Reihe der aufeinander folgenden Sohnesgenerationen, die ohne Unterbrechung denselben Urgeist des Geschlechts in immer frischen Leibern ins Dasein ruft und ihm so die Unsterblichkeit verleiht, wird dem Sonnenstrahle verglichen, welcher seine Quelle in dem Himmel hat und abwärts zur Erde fallend in jedem seiner Theile stets das Urlicht weiter leitet. In diesem Sinne ist das Kopfüber auf die Erde Herabhängen zu verstehn. In der Höhe der Ursprung, nach

unten hin in immer weiterer Entfernung von dem Ausgangspunkte die Fortsetzung. Diese Vorstellung, nach welcher die Entwicklung aus der Höhe nach der Erde fortschreitet, begegnet öfters. So heisst es von dem heiligen Feigenbaume im Bhishma Parva çl. 1383, er habe seine Zweige auf der Erde, seine Wurzel im Himmel. So lesen wir ferner in dem Rigveda (Benfey, Orient und Occident 1, 33) von den Lichtgöttern Varuna, Pradshapati (Herr der Geschöpfe), Savitri (Herr der Sonne), Bhaga (einem der sieben Lichtgötter Adityas): „Hoch oben hält Varuna, der reinkräftige König, des Glanzes Mass im Bodenlosen (d. h. die Sonne im Luftraume); kopfüber stehen sie, oben ist ihre Wurzel, in uns hernieder mögen ihre Strahlen fallen.“ Nach dem Ramayana endlich (1, 59. Gorresio 6. 157) wird Trisanku, König aus dem Sonnengeschlecht der Ikshvakuiden, von Indra kopfüber aus dem Himmel gestürtzt. In dieser Lage soll er ewig hängen bleiben. Unter die Götter aufgenommen und ihnen gleichgeachtet zu werden, hatte er verlangt. Doch eine andere Unsterblichkeit als diejenige, welche dem Menschen durch die Sohnesfolge gesichert ist, kann ihm nicht gewährt werden. Diess der Sinn des Mythus. Nicht selbst Gott ist der Ikshvakuide, aber zu der himmlischen Urquelle hinauf reicht sein Ursprung, und diess kraft der Geschlechtersuccession in gerader absteigender Linie, in welcher, um einen mitgetheilten Text zu wiederholen, hundert Körper gleich eisernen Ketten, aneinander hängen. — „Der Mensch ist eine himmlische Pflanze. Gewiss, er gleicht einem verkehrten Baum, dessen Wurzeln nach dem Himmel gerichtet sind, dessen Krone dagegen sich in die Erde gesenkt.“ Diesen Platonischen Spruch finde ich in Maçudi's Goldenen Wiesen, übersetzt von Barbier de Ménard 4, 65. Er entspricht dem Gedanken der Indischen Symbolik auf das Genaueste.

Verweilen wir jetzo bei der Betrachtung des Gegensatzes, der die eben entwickelte Brahmanische Lehre und das früher entworfene Bild des Familienprinzips der Schlangenvölker darbietet. Dem Tellurismus, der bei den letztern herrscht, stellt das Priesterthum das uranische Lichtprinzip entgegen, dem Prinzipat des gebärenden Mutterthums das auf dem Vorbild

der Erde beruht, jenen des zeugenden Vaterthums, das auf die himmlische Lichtpotenz zurückgeht. Mit diesem wird die Idee einer Auseinanderfolge der successiven Geschlechter zuerst in die Welt eingeführt. Dem tellurischen Mutterprinzip fehlt sie ganz. Hier herrscht statt des Auseinander von Vater und Sohn das Nebeneinander von Bruder und Schwester, statt der Einheit in der Vielzahl der sich folgenden Söhne und Sohnessöhne die Verschiedenheit der gleich den Blättern der Bäume in ewiger Gleichförmigkeit sich reproducirenden und wieder verschwindenden individuellen Existenzen (das Lykische Volk, S. 6). Das Symbol der geraden, von dem zeugenden Ursprung ausgehenden und von ihm sich immer weiter entfernenden, jedoch nirgends unterbrochenen Linie bleibt auf das System der Lichtpaternität beschränkt: dem tellurischen Mutterthum entspricht nur die Idee des Rückwärts, welche das jeweilen lebende Individuum zum Ausgangspunkt wählt und dann zu den frühern Generationen wie zu den Blättern früherer Jahre zurückgeht. Traditionen, in welchen das Rückwärts diese symbolische Anwendung gefunden hat, liegen mehrfach vor. Ich lade Sie ein, in dem Register zu dem „Mutterrecht" das Wort „Rückwärts" nachzuschlagen. Soll ich nach dieser Vergleichung der beiden Familiensysteme dem Gegensatz derselben seinen kürzesten Ausdruck leihen, so bezeichne ich das tellurisch-mütterliche der Naga-Völker als das stoffliche, nur das Leibesleben berücksichtigende, das solarisch-väterliche der Brahmanischen Priesterlehre als das geistige, auf die Betrachtung der höheren Menschennatur gegründete. Verständlich wird dadurch ein Zug des Astika-Mythus, an dem ich nicht vorübergehen darf. In dem Augenblick der Empfängniss, heisst es, ist Jaratkaru, der Ascete, zum zweiten Male geboren, in demselben Astika schon vorhanden, wenn gleich den Augen der Menschen noch verborgen, in demselben die Linie der Voreltern weiter herabgeführt und der Urseele des Stammes ein neuer Träger gesichert. Jetzt kann der Brahmane sein Weib verlassen, sein Werk ist gethan. Die Schlangin fleht: „Bleibe bei mir, noch ist der erwartete Sohn nicht geboren, noch sieht man den verheissenen Retter nicht." Des Priesters Antwort lautet: „Asti, er ist." Jene vertritt also das tempus

editionis, den partus aus dem Mutterleibe, mithin die rein körperliche Betrachtung des Menschen; dieser den göttlich-väterlichen Ursprung, nach welchem das tempus conceptionis entscheidet. Diesen höhern Standpunkt soll auch das Weib anerkennen. Das verlangt der Brahmane von seiner Braut, und darum verlässt er sie sogleich, da sie zur Dämmerungszeit wieder ihrer Schlangennatur huldigt, unfähig, des Mannes höhere Lichtnatur zu erkennen. Mit dieser Auffassung des Astika-Mythus stimmen die Gesetzbücher überein. Sie huldigen der Paternität und wissen daher nur von der Conception als Beginn des Lebens. So heisst es bei Manu, Kap. 2, § 63: „Die Feierlichkeit des Cesantha oder der Haarschur wird bei einem Priester in seinem 16ten Jahre von der Empfängniss an vorgenommen.“ Das gleiche Prinzip findet sich bei Manu 9, 8 und bei Yajnavalkya im Commentar zu Dattaka Chandrika 2, 31, p. 295 der Uebersetzung Orianne. Derselbe Commentar p. 286 beschreibt auch die Feste, welche schon während der Schwangerschaft für das Gedeihn des Kindes gefeiert werden. Devandha Batta endlich macht uns in seiner Abhandlung über die Adoption, Sect. 2, p. 285. 287 (Orianne) mit einer Vorschrift bekannt, welche den geistigen Standpunkt der Priesterlehre bei Betrachtung der Empfängniss in helles Licht stellt. Sie legt, heisst es, auf jeden Menschen eine Makel, welche der Vater, sei es der natürliche oder der Adoptiv-Vater, durch Verrichtung religiöser Handlungen zu tilgen niemals unterlassen darf.

Ich habe Ihnen nun, g. F., Alles vorgeführt, was der Astika-Mythus über die entgegengesetzten Familienprincipe des Nagavolks und der Brahmanischen Priesterlehre enthält. Jetzt gehe ich an die Betrachtung des Kampfes beider Lebensstufen und des schliesslichen Sieges der priesterlich-väterlichen Lehre. In diesem Kampfe eben liegt das hohe Interesse der Indischen Tradition. Zahlreich sind in Asien wie in den übrigen Erdtheilen die Beispiele der auf die Maternität gegründeten Verwandtschaftsbetrachtung, zahlreich die Beweise der Schwesterkinder- an Stelle der directen Sohnesfolge: aber das Aufeinandertreffen der beiden Systeme, ihre feindliche Begegnung und der endliche Sieg des einen über das andere zeichnet den Astika-

Mythus vor allen übrigen Traditionen aus und leiht ihm dieselbe Bedeutung, welche Orestes für die Griechische Welt besitzt. An Astika wie an Orest knüpft sich die Entscheidung des Kampfes, an ihn die siegreiche Begründung des neuen väterlichen Lebensprinzips, an ihn der grosse Culturfortschritt, der mit jener Erhebung sich vollzieht. Und ebenso wie in Orest begegnen sich in Astika die beiden feindlichen Gesetze, das eine, um zu unterliegen, das andere, um seine höhere Berechtigung zur Geltung zu bringen. Es ist ein einziges Individuum, in dessen Geschicken der Kampf der Zeiten und der Völker zum Austrag kommt. Als Glied des Schlangenvolkes tritt Astika vor uns auf, als Brahmanensohn endet er seine Laufbahn. Von dem Schwesterkinde erwartet Wasuki die Rettung seines Geschlechts, dem Oheim zu gehorchen bemüht sich der Neffe auf der Mutter Geheiss, Beiden bringt er nach vollendeter That seine Huldigung dar, als den Heiland ihres Stammes betrachten ihn seine Schlangengenossen, ihn „den Sohn unserer Schwester": in allem dem erscheint er selbst als Schlange und der Maternität des Schlangenvolks ergeben. Doch nicht in dieser Eigenschaft, nicht als Muttersohn, nicht als Neffe, nicht als Naga vollbringt er das ihm von der Gottheit zugewiesene Werk. Den Mutterfluch zu heben, vermag er nur durch seine höhere Vaternatur, nur durch seine Abstammung von Jaratkaru, dem Brahmanen, dessen Göttlichkeit in dem Sohne zur zweiten Geburt gelangt. Nach seinem eignen Rechte weiss sich das Schlangenvolk dem Untergang geweiht; nur die Vernichtung dieses Rechts kann Erlösung bringen, nur die werden dem Tode entgehn, welche ihre tiefere Lebensstufe der höhern Brahma's willig opfern. So hat es Elapatra, als er am Busen der Mutter ruhte, erhorcht, so Wasuki aus Brahma's eigenem Munde nochmals vernommen. In Astika feiert die geistige Paternität ihren Sieg. Für das mütterliche Recht des Schlangenstammes hat der Jüngling kein Verständniss mehr, ihm ist die Ehe des Brahmanen, seines Vaters, mit Wasuki's Schwester ein Räthsel, dessen Aufklärung er von seiner Mutter verlangt. Zu Niemand fühlt er sich mit gleicher Kraft hingezogen, wie zu Janamejaya, dem Rächer des Vatermords, dem Sohne jenes Parikshit, welcher der Hinterlist Takshaka's zum

Opfer fiel. Gleiche Zuneigung erfüllt auch den König. Wider Willen folgt er seinem innern Zuge, giebt dem unbekannten Jüngling ganz sich hin, opfert ihm seiner Seele mächtiges Verlangen, schont Takshaka. So innig ist Beider Verbindung, dass Astika nach Vollendung seines Werks zu Janemejaya nach Hastinapura zurückzukehren verlangt. Der Mutter und dem Oheim will er wohl zuvor die fröhliche Kunde überbringen, in Ehrerbietung Beider Kniee umfassen: doch seines Bleibens ist bei ihnen nicht; des Brahmanen Sohn will bei dem Rächer des Vatermords, dem Vernichter des Schlangenreichs und seines blutigen unsühnbaren Muttergesetzes seine Tage beschliessen. Er stirbt, endet die Erzählung, umgeben von Söhnen und Sohnessöhnen, wie die Satzung Brahma's als erste Pflicht es verlangt. — Ich glaube, g. F., Astika's Bedeutung im Kampfe des alten und des neuen Rechts richtig dargestellt zu haben. Einige Fragen drängen sich noch auf. Ist nicht die Strenge und Consequenz, mit welcher das Brahmanenthum die Paternitätslehre ausgebildet und in dem Leben durchgeführt hat, als Reaction gegen einen früheren entgegengesetzten Standpunkt aufzufassen und nur von diesem Gesichtspunkte aus ganz zu verstehn? — Wie haben wir uns ferner den Sieg des Arischen Priesterthums über die autochthonen Schlangenvölker und ihre Maternitätsfamilie zu denken? Bestand derselbe in einer vollständigen Vernichtung ihres Tellurismus in Religion und Leben? Oder lieh er diesem Tellurismus eine trostreichere Gestalt, um ihn in verjüngter Schönheit zu einem Bestandtheil seines eigenen Glaubens zu machen und die wohlthätigen Besonderheiten der mütterlichen Familienform auch der väterlichen zu sichern? Kann endlich der Gegensatz priesterlicher Reflexion und unreflectirter Ueberlassung an die Naturerscheinung des gebärenden Mutterschooses, wie er in dem Kampfe, den Astika entscheidet, unverkennbar vorliegt, auch anderwärts beobachtet werden, da zumal, wo ein philosophisch forschendes Priesterthum mit autochthonen Volkselementen zusammentrifft? Sollte etwa der Gegensatz der priesterlichen und der populären Auffassung der Blutsverwandtschaft, wie sie in dem alten Aegypten vorliegt, aus einem Gesichtspunkte dieser Art erklärbar werden? — Ich lasse

Sie vor diesen Fragen stehn. Gewiss ziehn Sie es vor, zum Denken angeregt und zu eigenem Forschen aufgemuntert als durch fremde Anstrengung der Mühe überhoben zu werden. Sträubt sich doch der Mensch gegen Nichts so sehr als gegen die Annahme dessen, was ihm ganz fertig dargeboten wird.

VII.

Orestes-Astika.

(Fortsetzung.)

Von den drei Gesichtspunkten, unter welche ich den ganzen Inhalt des Astika-Mythus vertheile, hat der erste, die Betrachtung der verwandtschaftlichen Verhältnisse, in den beiden letzten Schreiben seine Durchführung gefunden. Jetzt tritt der zweite, die Zusammenstellung der religiösen Sagentheile, in die Reihe ein. Bei dieser neuen Aufgabe richtet sich mein Augenmerk auf die Klarlegung des Parallelismus, in dem die cultlichen und die verwandtschaftlichen Anschauungen unsers Mythus sich bewegen. Auf beiden Gebieten zeigen sich dieselben Gegensätze, dieselben Kämpfe, dieselben Geschicke und Umwandlungen. In der Götterwelt vollzieht sich zuerst, was dann in den Einrichtungen des irdischen Daseins zu dem entsprechenden Ausdruck gelangt.

Forschen wir nach der Grundlage der in dem Astika-Mythus auftretenden göttlichen Wesen, so treten zunächst drei Stufen einer elementaren Naturanschauung entgegen. Die tiefste, rein tellurische, hat in der Schlange der feuchten Tiefe, in Takshaka, ihren Ausdruck gefunden. Die höhere Region, die der sublunaren, dunsterfüllten, blauen atmosphärischen Räume, ist Indra's Reich, des Götterkönigs, der in den Gewittererscheinungen seine Macht offenbart, auf rollendem Wagen in den Wolken dahinfährt, und in den Winden wie in den Feuerträgern, in Agni, dem Wohlthätigen, dem Boten und Vermittler zwischen Göttern und Menschen, und in Garuda, dem Wildstürmenden, seine nächsten Genossen besitzt. Ueber beiden Regionen wölbt sich

der leuchtende Himmel. den mit unwandelbarer Ruhe und Gesetzmässigkeit die Sonne durchmisst. Dieses dritte Reich erfüllt Vishnu's Göttlichkeit, dessen höherer reinerer Natur Garuda als Träger zu dienen sich genöthigt sieht. — Dieselbe Dreigliederung des Alls und der Götter kehrt in den Indischen Religionsbüchern auch unter dem Bilde von drei Erden, der höchsten, der mittlern, der niedersten, oder von drei Städten, der goldenen, der silbernen, der eisernen, wieder. Ich berufe mich auf das Aitareya Brahmana bei Haug 2, 12. 372. 398, auf Wilson, Essays 2, 50. 56, auf Colebrooke, Miscellaneous Essays 2, 24, Lassen, Ind. Alterthumskunde 1, 768. 770. Bis zur äussersten Grenze der dritten Region erstreckt sich die sinnlich wahrnehmbare Welt. Was jenseits derselben liegt, der unsichtbare schöpferische Urgrund alles Seins, wird nur dem Geiste erkennbar, sofern er durch die strengste Ascese den Leib zu unterwerfen und innerer Beschauung ganz sich hinzugeben vermag. Das speculative Product dieser Erkenntniss ist Brahma, erst Neutrum, dann Masculinum, der geistige Vater der priesterlichen Brahmanen, welchen er sein Wesen und durch dessen Göttlichkeit den Beruf zur Herrschaft mittheilt. Neben der geistigen Brahmaidee bilden die drei Regionen der Sinnenwelt ein einheitliches, innerlich verbundenes Ganze. So vereinfacht erscheint die Gegensätzlichkeit in dem Astika-Mythus. Er kennt zwei grosse Welten: den elementaren Kosmos, der in drei nicht absolut getrennten Stufen von der Erde zu der Sonnenregion sich aufbaut, und die Unendlichkeit des rein geistigen Seins, welche jeder sinnlichen Wahrnehmung sich entzieht, und stimmt in dieser Auffassung mit der des Harivança, Lecture 40 bei Langlois 1, 180, und des Vishnu Purana, vol. 2, p. 228 Wilson vollkommen überein. Aber nicht als ein Glaubenssystem im Zustande ruhender Vollendung wird uns die entwickelte Ideenreihe vorgelegt: das grosse Interesse derAstika-Legende besteht darin, dass sie uns dem Kampfe der höhern und der tiefern Sphären und der darauf gegründeten Religionsstufen, zuletzt dem Siege der erstern über die letztern beiwohnen lässt. Bei der Betrachtung dieses Schauspiels, dem die merkwürdigsten Episoden der Erzählung gewidmet sind, tritt mir zuerst eine Bemerkung von prinzipieller Wichtigkeit

entgegen. Der entscheidende Sieg über alle tiefern Religions- und Lebensstufen gehört ausschliesslich der höchsten Welt, der Potenz des Brahmageistes. Die Fortschritte, welche innerhalb der Grenzen des elementaren Kosmos sich vollziehn, sind Versuche, die auf das Höchste vorbereiten und dem letzten Ziele näher bringen, ohne es zu erreichen. Winata's und Kadru's Wettkampf hat darin vorzüglich seine Bedeutung, dass er die Ohnmacht des stofflichen Naturprinzips, durch sich selbst den Tellurismus des Schlangengeschlechts zu überwinden, aufs Klarste darlegt. Winata ist der Kadru Schwester, mit ihr eines Vaters, des Patriarchen Daksha Tochter, aber von höheren Gedanken erfüllt als Kadru, und darum Mutter des Lichtvogels Garuda, der mit ungezähmter Gewalt über die Region der feuchten Erdatmosphäre bis in die Sonnennähe sich emporschwingt, während Kadru, der Erde ganz ergeben, die tausend Schlangen gebiert, die jenseits der Indraregion den Sonnenstrahlen erliegen. Dennoch muss Winata der Kadru, Aditi der Diti sich unterwerfen, Garuda, der König der Vögel, dem Schlangengeschlecht zum Fahrzeug dienen. Das Höchste, was er erreicht, ist die Befreiung seiner Mutter; sie und ihr Geschlecht zur Herrschaft über Kadru zu erheben, vermag er nicht. Ungebrochen ist die Macht der Naga, ihr tellurisches Gesetz behauptet sein altes Ansehn. Indra, obwohl durch Garuda besiegt, bleibt doch der Schlangen Freund, Beschützer und Retter. Sein Regenschauer ruft sie ins Leben zurück, in seinem Palast findet Takshaka bergende Zuflucht. Nur Täuschung liegt in solchem Siege, keine Wahrheit. Durch Betrug ist das Schlangengeschlecht der Herrschaft über Winata beraubt, durch Theilnahme an demselben Betrug Indra's Königthum gerettet. Die Bedeutung dieses Kampfes und seines Ausgangs lässt sich nicht verkennen. In Garuda streitet das Licht gegen die Finsterniss, das weisse Pferd gegen jenes mit dem schwarzen Schweife. Aber dem Ungestüm des Angriffs, vor welchem die alte Götterwelt erbebt, entspricht die Errungenschaft des Siegs nur unvollkommen. Garuda erhebt sein Lichtprinzip nicht über die Sphäre, in welcher Maja, die Täuschung der sinnlichen Welt, mit ihrem ewigen Wechsel herrschend waltet. Aruna, die Dämmerung,

bleibt ihm enge verbunden. Seine That ist also eine vorbereitende Stufe, sein Sieg über Indra, den Freund der Schlangen, bahnbrechend für die Anerkennung des geistigen Lichtprinzips und in dieser Bedeutung von Vishnu gewürdigt, begrüsst und belohnt. Die Vollendung liegt erst in Brahma, von welchem jener seinen Namen Narayana ableitet. Dieser Sieg des höchsten geistigen Prinzips über alle tiefern materiellen Potenzen wird in dem Astika-Mythus zuerst in der Erscheinung des Brahmanischen Asceten Jaratkaru dargestellt. Schläft er, so vermag die Sonne nicht den Gipfel des östlichen Berges zu ersteigen. Klar liegt hier der Gedanke ausgesprochen, dass Jaratkaru zwar zu der Sonne in engster Beziehung steht, dennoch aber nicht die Sonne selbst, sondern die geistige Potenz sei, auf welcher wie das All so auch die Bewegung des mächtigsten Himmelskörpers ruht. So erscheint Jaratkaru als die Darstellung Brahma's selbst und gleich diesem erhaben über Vishnu, dessen Wesen die ewige Bewegung ist, der in drei Schritten das Universum durchmisst, mit der Sonne das All durchschreitet, von ihr ausgeht, zu ihr wieder zurückkehrt, mithin von ihr bestimmt wird, statt selbst sie zu bestimmen. Vor diesem höchsten Brahmageiste beugen sich in unserm Mythus alle Götter. Die hierauf bezüglichen Fictionen werden dadurch besonders belehrend, dass sie den Sieg des Brahmaprinzips nicht als eine Vernichtung der Besiegten, sondern als eine Versöhnung der Unterworfenen mit der als höher erkannten Religionsstufe darstellen. Hieher gehört zuerst die Episode von Wasuki's Berathschlagung mit seinem Volke. Sie entwickelt den angegebenen Gedanken in epischer Form. Nicht der Widerstand gegen Brahma's Macht, welchen die Schlangen zuerst fordern, sondern die Anerkennung derselben, wie Elapatra sie anräth, Wasuki sie billigt, rettet ihr Geschlecht. Brahma dienstbar und von seinem Geiste durchdrungen sollen die Schlangen fortbestehn, jetzt als Eumeniden den Sterblichen zum Heile, nicht als grause Erinnyen ihnen zu Schreck und Verderben. Selbst Takshaka, der Todeswurm, findet Anerkennung, doch seine Macht erstreckt sich nicht über das Gebiet des physischen Lebens, dessen Gesetz, der Tod alles Gezeugten, von dem geistigen Urheber der

Schöpfung nicht umgestürzt wird. Das ist der Sinn jener Episode, welche den König Parikshit bei dem Waldeinsiedler, dann in dem wohlverwahrten Hause von dem Todeswurme gebissen vor Augen führt. Wenn in diesem Theile der Erzählung Kaçyapa, der Patriarch der heiligen Kaçmira, erst den verbrannten Baum zum Leben erweckt und dann dem Takshaka seine Beute überlässt, so ist der Gedanke, der leibliche Tod sei ebenso unabwendbar als seine Besiegung durch Brahma's Geist gewiss, nicht zu verkennen. Wird doch auch in dem Griechischen Mythus von Melampus der verfallende Leib einem Holzhause, der unabwendbare Tod dem pochenden Wurme, die Fortdauer der Seele dem Uebergang in ein neues Gehäuse verglichen. — Wie nun Brahma die ganze Götterwelt des sichtbaren Kosmos sich unterworfen und dienstbar gemacht hat, so soll auch der aus seinem Geiste hervorgegangene Brahmane der höchsten weltlichen Macht gebietend vorstehn. Das Epos lässt es sich angelegen sein, diese Priesterlehre mit allem Nachdruck einzuschärfen. Hieher gehört zuerst die Zurückführung des Todes Parikshit's auf den Priesterfluch Çringi's, der damit den gegen seinen Vater verübten Hohn rächt. Hat doch das Gedicht offenbar die Absicht, die Erhabenheit der priesterlichen Weihe über die königliche Macht dem im Knabenalter zum Throne berufenen Sohne zu Gemüthe zu führen und ihm zu zeigen, dass nur Brahmanenkraft wahre Kraft, der brahmanische Scepter über alle königliche Macht unendlich erhaben sei. Seinen vollendeten Ausdruck erhält dieser Gedanke in dem Schlussact des Dramas. Einerseits sehen wir hier die ganze alte Götterwelt machtlos vor Brahma's Wort — Takshaka gehorcht, Indra, sein Beschützer, weicht furchterfüllt zurück — anderseits vermag auch Janamejaya Nichts ohne die Brahmanen, Nichts gegen ihren Wunsch. Was der Hotri verkündet, muss seine Erfüllung finden. Mag der König die Opferstätte mit seinen Kriegern umstellen: Astika, der Verheissene, findet doch seinen Zutritt; mag seine Seele nur auf Rache an Takshaka sinnen: er muss diesen Lieblingswunsch Brahma's höherm Beschluss zum Opfer bringen und vor Astika sich beugen. Versündigung an der Heiligkeit des Priesterthums ist auch in andern Theilen des Mahabharata, wie

in dem Ramayana (z. B. 1, 57 Gorresio's Uebersetzung) das gewöhnliche Motiv des Missgeschicks. Wie ohnmächtig steht Janamejaya neben dem Priester! Wie völlig ermangelt er jener aus Brahma's Geist stammenden höheren Einsicht! Beschränkt auf das Mass menschlicher Gedanken gehorcht er nur irdischen Antrieben, verfolgt nur irdische Ziele: Brahma's allumfassenden Weltplan in seiner innern Anlage und nach seiner Nothwendigkeit zu erkennen, ist allein dem Brahmageist des Priesters verliehen. Er allein weiss, warum sein Gott den Mutterfluch nicht verwarf, er allein, warum das Schlangenopfer seine Vollendung nicht finden sollte, er allein, wie diess Alles nicht zufällig, sondern Erfüllung eines uralten Verhängnisses, eines göttlichen Weltplanes sei. Das Epos lässt den Hotri Ort und Zeit des Opfers als Gründe seiner Verkündung betonen. Was heisst das anders, als Takshaçila, der Mittelpunkt des Nagareiches, jetzt besiegt und Stätte des vernichtenden Opfers, werde zwar seinem Schlangendienste nicht entsagen, doch erfüllt sei die Zeit, die Brahma von Anfang an gesetzt, die tiefere Religionsstufe ihrer Furchtbarkeit zu entkleiden, sie mit des höchsten Gottes Geist zu durchdringen und in dieser gereinigten Gestalt der neuen Lehre als homogenen Bestandtheil einzureihen.

Einer weitern Ausführung der religiösen Gedanken des Astika-Mythus bedarf es nicht, um den Parallelismus der cultlichen und der verwandtschaftlichen Begriffe desselben klar zu machen. Dem Tellurismus der Naga-Religion entspricht die Maternität der Nagafamilie, der geistigen Brahmaidee die Priesterlehre der Paternität; mit einander stehen und fallen, siegen und unterliegen die cultlichen Vorstellungen und die Familiensysteme. Dieser Zusammenhang lässt sich an einem charakteristischen Zuge unsers Mythus noch besonders nachweisen. Wer könnte übersehn, dass das Epos sich nicht begnügt, Brahma als siegreichen Erheber des ältesten finstern Tellurismus darzustellen, sondern dass es anderseits auch dem Schlangenvolke die Sehnsucht nach Erlösung von der ewigen Furcht, der Begleiterin seiner chthonischen Religion, beilegt? Unverkennbar ist diess Verlangen in Wasuki ausgeprägt. Wie ganz anders erscheint er als Takshaka, der doch gleich ihm

König des Schlangenvolks heisst. Während der letztere die hoffnungslose Todesidee des Nagacults in ihrer ganzen Furchtbarkeit zur Schau trägt, verliert Wasuki nie den Glauben an die Möglichkeit einer endlichen Erlösung; seinen Kummer über den bevorstehenden Untergang des Schlangengeschlechts erhellt ein Strahl besserer Hoffnung. Freudig begrüsst er Elapatra's frohe Botschaft; mit Vertrauen vernimmt er Brahma's bestätigendes Wort; ohne Zaudern erfüllt er die Bedingung der Erlösung; im Augenblick der höchsten Gefahr verliert er den Glauben an Astika's Bestimmung nicht. Mit ihm theilt sein Geschlecht die gleiche Hoffnung. Nur durch Drohung vermag die furchtbare Kadru die Schlangen zum Gehorsam zu zwingen, wider Willen verunstalten sie des Wunderpferdes weisse Farbe durch den schwarzen Schweif; der Mutter unsühnbaren Fluch durch den Mord der Brahmanen zu wenden, gefällt ihnen nicht; mit Wasuki billigen sie Elapatra's Rath, mit ihm vertrauen sie Brahma's erlauschtem Worte. So hat im Geiste der Naga das Verlangen nach einem höhern hoffnungsreichen Dasein Wurzel geschlagen, noch bevor das Brahmanenthum der Sehnsucht Erfüllung bringt. Das ist's, was der festleitende Priester sagen will, wenn er die Zeit der Erlösung als gekommen verkündet. Angebrochen ist sie in dem Augenblick, in welchem die Hoffnungslosigkeit des alten finstern Glaubens zu vollem Bewusstsein gelangt. Und nun beachten Sie die Verbindung dieser Idee mit dem Verwandtschaftsserhältniss Astika's. Er entstammt selbst dem Schlangengeschlecht, aber weder mit Kadru noch mit Takshaka steht er in nächster Blutsverwandtschaft, vielmehr mit Wasuki, dem guten Geiste, der auf Brahma hofft und schon bei der Quirlung des Milchmeeres den himmlischen Göttern zum Erwerb der Amrita hilfreich sich erwies. Diesem Wasuki wird er durch das engste Verwandtschaftsband der alten Zeit, durch die Geburt aus dem Schwesterleibe, geeint. Als Neffe vollendet er, was in dem mütterlichen Oheim sich vorbereitet. Ein Geist belebt Beide, aber der Schwestersohn ist grösser als der Mutterbruder: jener die Erfüllung, dieser die Ahnung und das Verlangen. Wie in andern Traditionen, mit welchen ich Sie wohl einmal bekannt mache, zeigt sich auch hier die Bedeutung des

Avunculats für die Erhebung der Menschheit aus der tiefsten Stufe des Daseins. Inmitten der Finsterniss des ewig bangenden Tellurismus ist das Verhältniss des Bruders zu der Schwester und den Schwesterkindern der einzige Lichtpunkt, der erwärmende Strahlen einer reinern Moral über das Leben ausgiesst. An ihn muss jede Erhebung anknüpfen, von ihm allein kann die endliche Erlösung ausgehn. Vergleichen Sie die beiden Gruppen: einerseits Kadru ihren Kindern fluchend, ihre Schwester Winata zur Magd erniedrigend, anderseits Wasuki, seine Schwester einem höhern Geschicke zuführend, alle Sorge, alle leibliche Pflege auf sich nehmend, durch Geschenke sie ehrend, in dem grössten Jammer nach der Schwester verlangend, endlich vereint mit ihr von dem sieggekrönten Neffen ehrfurchtsvoll begrüsst. Wer kann in diesem erschütternden Gegensatze das Bild jenes Daseins verkennen, das, mit dem Fluche des Tellurismus behaftet, all seine Wonne und all seine Zukunftshoffnung in dem Verein von Bruder und Schwester, Oheim und Schwestersohn findet? Wenn Brahma das draconteum genus zu sich erheben will, so muss er dieser reinern Idee als Stufe sich bedienen. Aus Wasuki's Schwestersohn wird Astika des Brahmanen geistige Zeugung. Er erscheint als Brahma selbst, als die höchste Potenz, von der sich Nichts anderes aussagen lässt als Asti „Er ist“. Doch auch jetzt behält die Neffenverwandtschaft ihre Bedeutung. Das Moralprinzip, das in der Innigkeit des Oheim- und Schwestersohnsverhältnisses liegt, geht dem Menschengeschlecht nicht verloren. Warum sollte Astika seinem Bewusstsein als Brahmasohn und selbst Brahma die Liebe zu seinem Mutterbruder und dem ganzen Mutterstamm zum Opfer bringen? Dem höheren Vaterprinzip untergeordnet ist auch das tiefere der Schwesterverwandtschaft die Quelle edler Gefühle. Die Parallele der Verwandtschafts- mit der Religionsentwickelung ist also vollkommen. Brahma unterwirft die Naga seinem Gesetze, er vernichtet sie nicht; seinem Systeme als tiefere Potenz eingereiht, behalten die Schlangen zum Heile der Menschheit Dienst und Verehrung. Also auch die Schwestersohnsverwandtschaft. Die Maternität, auf welcher sie ruht, verliert nur die Schrecken, welche in der Unsühnbarkeit des Mutterfluches ihren Ausdruck gefunden haben.

Ihre lichte, das menschliche Dasein erhebende Seite wird von Brahma nicht verworfen, vielmehr durch seinen Geist noch schöner gestaltet. Wir können es nicht verkennen, der Astika-Mythus, der den Untergang des alten Rechts darstellt, verleiht zu gleicher Zeit der Innigkeit des Blutbandes, das Mutterbruder und Schwestersohn vereint, eine neue religiöse Sanction. Auf dieser ruht das hohe Ansehn, welches das genannte mütterliche Verwandtschaftsverhältniss zu allen Zeiten bewahrte, auch nachdem es aufgehört hatte, das herrschende und mit Rechtsansprüchen ausgestattet zu sein. Doch mit dieser letztern Bemerkung bin ich an der Grenze meiner heutigen Aufgabe angelangt. Eine weitere Entwickelung darf ich mir erst später erlauben.

VIII.

Orestes-Astika.

(Fortsetzung.)

Die religiösen Gegensätze, deren Darlegung der zweite Theil meiner Analyse gewidmet war, haben eine volkliche Grundlage. Die tiefere und die höhere Entwickelungsstufe der cultlichen Idee, welche der Brahmanismus schliesslich zu einem einheitlichen, innerlich verbundenen Systeme verschmolz, entsprechen geschichtlichen Culturzuständen; ihre Kämpfe sind historische Thatsachen, die Katastrophen, durch welche der Sieg sich entscheidet, wirkliche Erlebnisse der Indischen Menschheit. In den Schlangen wird das Volk des Schlangencults, die Naga, dem Untergange nahe gebracht; Brahma's Sieg ist das Verdienst der glänzenden Pandudynastie Hastinapura's. Ich versuche in dem gegenwärtigen Schreiben das erste dieser geschichtlichen Momente, den Schlangencult des nordwestlichen Indiens, so weit diess zur Würdigung des Astika-Mythus nöthig ist, näher zu betrachten. Der nächstfolgende Brief wird sich mit den Schicksalen und Thaten der Pandus und deren Zusammenhang mit der siegreichen Ausbreitung der Brahmanenmacht zu beschäftigen haben.

Das nordwestliche Indien, d. h. das ganze Gebirgsland am obern Indus, und Kaçmira, das westlichste der Himalaya-Thäler, ist das Gebiet, auf welches uns der Astika-Mythus verweist. Hier fanden die Griechen Alexander's die Verehrung der Schlangen als Nationalcult. Abisares, der Raja von Abhisara, dem südlichen Cashmir, unterhielt in seinem Palaste zwei durch ihre Grösse ausgezeichnete Schlangen. So berichtet Strabo 15, 1 nach Onesicritus. Derselbe Strabo 15, p. 719 lässt Porus Schlangen von gleich überraschender Grösse an Kaiser Augustus senden. Maximus von Tyrus 8, 6 beschreibt die von König Taxiles dem Schlangengotte geweihte Wohnung und die ihm dargebrachten Opfer. Endlich hat sich in der Schrift über die Flüsse, welche unter den Plutarch'schen Abhandlungen steht, eine Nachricht erhalten, die auf ein jährlich der Schlange gewidmetes Menschenopfer schliessen lässt. Besonders beachtenswerth sind die Eigennamen Taxiles und Taxila. In diesen ist Takshaka, der Schlangenkönig unsers Mythus, nicht zu verkennen. Taxiles hiess der König, welcher sich mit Alexander zur Bekämpfung des Porus verband. (Diodor. 17, 86. 87; Appian, Bella civil. 2, 71). Sein Reich war das erste, in welches der Macedonier nach der Ueberschreitung des obern Indus gelangte. Dass es sich von diesem Flusse bis zu dem Hydaspes erstreckte, lernen wir aus Strabo 15, p. 698, Arrian. Exped. Alexandri 5, 3 und Success. Alex. § 36. Dexippus in den Fragmm. histor. Graec. ed. Miller 3. 668. Ein Eigenname war Taxiles eigentlich nicht, obwohl er später als solcher bei den Griechen vorkommt, z. B. bei Memnon in den Fr. H. Gr. 3, 542; Suidas und Stephanus von Byzanz; er war Königstitel. Von dem Raja Omphis sagt Curtius Rufus, De exped. Alex. 8, 12: Taxilem appellavere populares, sequente nomine imperium, in quemcumque transiret, und Diodor. 17, 86. 87 liefert hiezu einen weitern Beleg, indem er Alexander den Mophis als Taxilis begrüssen lässt, d. h. als Reichsnachfolger anerkennt. Gleichnamig mit dem Fürsten ist die Stadt Taxila, der heiligen Schlange Königssitz. Wir finden sie oft erwähnt. Strabo a. a. O. nennt sie eine grosse, nach guten Gesetzen regierte, Arrian, Exp. Alex. 5, 3. 8 die grösste zwischen Indus und Hydaspes, Plinius H. N. 6, 3. 21 Hauptstation auf dem

Wege vom Indus nach dem Hyphasis. Philostrat im Leben des Apollonius von Tyana 2, 20 Mittelpunkt der früher von Porus beherrschten Länder, damals Königssitz des weisen Phraates, geschmückt mit einem aus Muschelsteinen errichteten Tempel. Dass sich viel Eigenthümliches in den Sitten und Gebräuchen der Bewohner erhalten hatte, lernen wir aus Aristobul's Mittheilungen bei Strabo 15, p. 714; von der grossen Zahl der Gymnosophisten, die Alexander dort traf, berichten Arrian 7, 2 und Onesicritus bei Strabo a. a. O. — Genug der Zeugnisse. Wir sehen aus ihnen, dass zu Alexander's Zeit die Schlangenverehrung über Nordwest-Indien verbreitet war, und dass der Schlangenkönig Takshaka es ist, der dem König wie der Hauptstadt des Schlangenreichs seinen Namen gab.

Ich lasse jetzt einige aus einheimischen Indischen Quellen geschöpfte Mittheilungen folgen. In diesen trägt die Stadt Taxila den Namen Takshaçila, wodurch die Ableitung von Takshaka ausser allen Zweifel gesetzt wird. Ich finde Takshaçila im Ramayana 4, 43 bei Gorresio 8, 170, und lese im grossen Epos, Janamejaya habe Hastinapura (60 Meilen ostwärts von Dehli am Ganges), früher jedoch Takshaçila bewohnt. Als Volksnamen kennt die Takshaçilas der Vrihatkatha, der sie Anwohner des Flusses Vitasta nennt, worüber Sie bei Troyer in der Bearbeitung der Raja Taramgini 2, 314 genauere Angaben finden. Zuletzt gedenke ich des Chinesischen Buddhisten Hiuen-Thsang, der in den Jahren 628 bis 645 nach Chr. die Indischen Länder bereiste. Er beschreibt Takshaçila und den heiligen Teich des Schlangenkönigs Elapatra in der Nähe der Hauptstadt. Die Stelle findet sich in der Französischen Uebersetzung des Herrn Stanislas Julien, Paris 1857, vol. 1, p. 131—161, vol. 2, p. 317—320. So viel über die einheimische Benennung. Was nun den Schlangencult selbst betrifft, so liefert zuerst die erwähnte Chronik von Kaçmira, die Raja Taramgini (wörtlich „Strom der Könige" —), von Colhana dem Pandit im 13. Jahrhundsrt n. Chr. verfasst, übersetzt und mit Commentar versehen durch A. Troyer, Paris 1840, 3 Bände, eine reiche Ausbeute. Wenn Sie in B. 2, 310—316 die Esquisse du Kashmir und in 2, 457—464 das Examen critique aufschlagen, so finden Sie mehr beisammen, als ich hier wiederholen dürfte.

Nur Weniges hebe ich hervor. Wir sehen nämlich in den Cashmir'schen Traditionen den Schlangencult mit der besonderen Auszeichnung des Avunculats in eben derselben Weise verbunden, wie in dem Astika-Mythus, wofür ich die Beispiele gesammelt habe. Eine weitere Bemerkung bezieht sich auf die im Astika-Mythus angenommene Begegnung des Schlangenkönigs Takshaka mit dem Patriarchen Kaçyapa. Wer ist dieser Kaçyapa? werden Sie wohl längst gefragt haben. Nach der R. T. galt er als der wahre Schöpfer des zuvor wassererfüllten Thales (1. çl. 26. 27; 5, çl. 113) und als der Begründer eines gesitteten Lebens in allen Ländern entlang der Himalaya-Kette bis hinein nach Nepal (Wilson's Essays 2, 8.) Kaçmira selbst, das vorzugsweise heilige Land, die Wohnstätte der alten Rishis, trägt den Namen des Patriarchen. Aus Kaçyapa-mira ward Kaçmira. Kein Anderer als Kaçyapa konnte also berufen sein, dem Mörder Takshaka in dem Lande der Takshaçilas entgegenzutreten. — Eine zweite Quelle, die durch Uebersetzung mir zugänglich wird, ist der Mahavanço, die grosse Autorität der Südindischen und Ceylonesischen Buddhisten, welche George Turnour 1837 unter dem Titel The Mahavanso in Roman characters with the translation subjoined and an introductory Essay, Ceylon 1837, vol. 1 wenigstens theilweise herausgab. Das 12. Kapitel dieser Chronik erzählt die Mission des Madhyantika, dem die Propaganda der Buddhalehre in Kaçmira und Gandhara übertragen war, wie wir auch durch Hiuen-Thsang 1, 167 bis 170 und Taranatha, Geschichte des Buddhismus in Indien S. 10 fg, 285 erfahren. Madhjantika fuhr, nach einer den Buddhisten sehr geläufigen Vorstellung, durch die Luft und liess sich nieder auf dem See Aravala, auf dem er herumwandelte. Die Naga und ihr dem See gleichnamiger König versuchten umsonst, durch Donner, Sturm und Regen und durch ihre furchtbaren Gestalten den Heiligen zu erschrecken; als sie Nichts gegen ihn ausrichteten, ergaben sie sich und nahmen die Lehre an. Wie treu sie ihr anhiengen, zeigen die Bruddhistischen Quellen überall, besonders der Lalitavistara, nach Buddhistischem Glauben des Gottes Autobiographie. Ich verweise auf Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme 1, 362 und Troyer's

Kapitel über die Religion von Kaçmir 2, 457 fg. — Mit Kashmir grenzt Nepal. Hier wie dort bildet der Schlangencult die alte Landesreligion, hier wie dort wird er durch den Buddhismus seiner Schrecken entkleidet und in verjüngter Gestalt dem eigenen Systeme eingefügt. Wir finden den Nagakönig Karkota. Als das Tiefland von Nepal entwässert worden, zog er sich in einen Teich in der Nähe von Kadmandu, der Hauptstadt, zurück. Adhara hiess der Teich. Jetzt nennen ihn die Newars Tadahong. H. H. Wilson theilt in seiner Notice on three tracts received from Nepal (Essays and Lectures on the religion of the Hindus, collected by Rost, 2, 23) die Gebete mit, welche die Nepalesen an den Naga Karkota richten. — Ich schliesse die Reihe der einheimischen Zeugnisse mit einem Citat aus dem Ayieen Akbari des Abulfazil, des Ministers des grossen Mongolenfürsten Akbari. Er schreibt in Band 2, S. 137 der Uebersetzung von F. Gladwin: „Die Hindus betrachten ganz Kaçmir als ein heiliges Land; 45 Stätten sind daselbst dem Çiva oder Mahadeva geweiht, 64 dem Vishnu, 3 dem Brahma, 22 der Göttin Durgi, der Gemahlin des Mahadeva. An 700 verschiedenen Orten sieht man Schlangenbilder, welche das Volk verehrt." Wie wir uns diese Verehrung zu denken haben, lässt sich einer Mittheilung des Herrn R. Shaw entnehmen. In seinem Werke: Reise nach der hohen Tartarei, Yarkand und Kashghar, (Deutsch von Martin 1872) erzählt er folgendes Erlebniss: „In dem Dorfe Kanyara, wo ich wohnte, ist die regierende Gottheit ein Schlangengott, Namens Indru-Nag. Alljährlich zieht er zum Kampfe nach dem Berge Babbu, wo die Deutas und die Hexen sich schlagen. Da er nun verwundet wird, so kann er auf der Rückkehr nicht weiter als bis zum Dorfe Bari gelangen. Hier holen ihn die Brahmanen ab und bringen ihn wieder in seinen Tempel. Das Volk aber äussert laute Freude, seinen Schlangengott sich wieder zurückgegeben und ausser Gefahr zu sehen." — Auf die Mittheilung weiterer Beweise für die Geschichtlichkeit des Schlangencults auf dem Schauplatz des Astika-Mythus verzichte ich, um für die Betrachtung seiner Stellung zu dem Buddhismus Raum zu gewinnen. Die Kämpfe, welche die Naga-

religion mit diesem zu bestehen hatte, werfen auf jene mit dem Brahmanismus, die unser Mythus vorführt, manches Licht. Wie wir in diesem den Schlangencult zugleich unterliegen und dem siegreichen Glauben als untergeordneten Bestandtheil eingereiht sehen, so ist dessen Zusammentreffen mit der Buddhistischen Lehre von einem ähnlichen Doppelerfolge begleitet. Auch hier verbindet sich die Besiegung der Naga mit ihrer Aufnahme in das höhere Religionssystem. Aus überwundenen feindlichen Mächten werden die Schlangen die ergebensten Anhänger des Buddhistischen Glaubens. Von den vielen Aeusserungen dieses Verhältnisses theile ich nur folgende mit: Nach dem Ceylonesischen Mahavanço Cap. 31 sind die Naga genöthigt, die Buddha-Reliquie an Dutthagamini, den Buddhistischen Fürsten, auszuliefern und sich selbst mit einem kleinen Antheil an derselben zu begnügen; ebenso sind ihnen von den Buddhistischen Weihen nur die niedern Grade zugänglich, niemals die höhern. — Der gleiche Gedanke wird in dem Vishnu Purana, vol. 5, p. 270 Wilson. ausgesprochen. Hier sind es die Schlangen Wasuki, Aswatara. Elapatra, welche die genannten Religionsschriften hüten, um sie alsdann den Brahmanen zu überliefern. In beiden Sagen erscheinen die Naga zugleich als überwundene Feinde und als Bundesgenossen der neuen Lehre, die sie anerkennt und ehrt, aber nur in untergeordneter Stellung zum Bestandtheile des eigenen Systems macht. In dieser gereinigten Auffassung haben sie die alte Erinnyen-Natur abgelegt und die den Menschen wohlwollende Gesinnung der Eumeniden zu der ihren gemacht. So sehen wir sie in dem Brahmanismus nach Astika's Erlösungsthat, so fasst sie auch der Buddhismus auf. Ein einziges Beispiel genügt. In der Schilderung der Verehrung einer Schlange durch Buddhistische Mönche in dem Reiche Sing Kia chi (District Feroukh-Abad) bedient sich der Chinesische Pilger des vierten Jahrhunderts n. Chr., Fa-Hian, nach der Uebersetzung von Klaproth und Landresse Cap. 17, p. 126 folgender Ausdrücke: „Der Schlange Wohlthat ist die Fruchtbarkeit und der Ueberfluss des Landes. Sie lässt zur rechten Zeit sanften Regen über die Gefilde sich ergiessen, sie hält von ihnen jeden Schaden fern. Sie ist es auch, welche den Priestern Ruhe und Frieden zu Theil

werden lässt. Aus dankbarer Gesinnung haben sie ihr daher ein Heiligthum gegründet und darin ein Gerüste errichtet, auf welcher sie ruht;" u. s. w. Wenn in dieser Erhebung des Schlangendienstes Buddhismus und Brahmanismus übereinstimmen, so zeigt sich doch ein grosser Unterschied in dem Grade des Widerstands, den die eine und die andere Lehre von Seite der Naga fand. Mit Feuer und Schwert treten die Brahmanen auf, wie der Astika-Mythus lehrt, in friedlicher Mission naht der Buddhistische Priester und leicht gewonnen folgt begeistert ihm das Schlangengeschlecht. Madhjantika am Aravala-See ist nur eines von hundert Beispielen, die sich hier anführen liessen. Zu tief müsste ich in das Wesen des Buddhismus und sein Verhältniss zu der Brahmanischen Staatsreligion mich einlassen, wollte ich den innern Grund dieses verschiedenen Verhaltens der Nagavölker gegenüber dem einen und der andern erschöpfend darlegen. Begnügen Sie sich an dieser Stelle mit folgender kurzer Andeutung: In dem Buddhismus erblicke ich eine Reaction gegen das schwer auf allem Volke lastende Staatspriesterthum der Brahmanen; in ihm ist eine Rückkehr zu den ältern zurückgedrängten Religionselementen der vorarischen Stämme nicht zu verkennen. An die Spitze der Dinge stellt er wiederum das stoffliche, also das mütterliche Prinzip, welchem er auch im Leben sein altes Ansehn zurückgiebt. Zuerst hervortretend in Landestheilen, welche die äusserste Grenze des völlig Brahmanisirten Indiens bilden, wendet er sich vorzugsweise an die unterdrückten autochthonen Volksbestandtheile, die in ihm eine enge Verwandtschaft mit ihren Begriffen, Anschauungen, Ueberlieferungen erkennen, überhaupt an alle Mühseligen und Beladenen, welche der Verkündung des zum Propheten der Kastengleichstellung, der Erhebung des weiblichen Geschlechts, der Lösung aller Fesseln verwandelten Königssohns mit Begeisterung sich hingeben. Kein Räthsel also ist das Verhalten der Naga gegenüber der Buddhistischen Reform. Nicht einem auf Verderben sinnenden Gegner, vielmehr einem gesinnungsverwandten Bundesgenossen sehen sie sich gegenübergestellt, als Freund begrüssen sie ihn, mit ihm vereint bekämpfen sie den gemeinsamen Dränger. Daher ist es auch der Buddhismus, nicht das Brahmanenthum, der das Werk der

Civilisirung an den autochthonen Nagavölkern in derselben Weise vollzieht, wie in spätern Jahrhunderten der wilde Geist der Mongolischen und Tartarischen Stämme durch ihn gezähmt wird. Daher anderseits der geheimnissvolle zauberreiche Glanz, mit welchem die Buddhistische Ueberlieferung das Schlangengeschlecht umgiebt. Politischen Motiven folgten die Brahmanen, wenn sie zu einem Ausgleich ihrer Lehre mit jener der bekämpften und besiegten Autochthonen, zu einer Aufnahme des Schlangencultes in ihr eigenes System schliesslich sich bequemten; seinem innersten Wesen degegen gab der Buddhismus Ausdruck, wenn er, unbefriedigt mit blosser Duldung, das Schlangenvolk zum Träger des unvergänglichen Ruhms vorzeitlicher Herrlichkeit erhebt. Nicht in dem Mahabharat, dieser Brahmanischen, dem neuen freiern Geiste entgegengesetzten Encyclopaedie der glorreichen Arischen Traditionen, ebenso wenig in dem von ähnlichen Priestergedanken durchdrungenen Epos des südlichen Indiens, dem Ramayana, sind die Belege für diese Auffassung der Schlangenwelt zu suchen; ich entnehme sie den Buddhistischen Quellen, vor Allem den angeführten Ceylonesischen und Kaçmir'schen Chroniken, welche davon ganz erfüllt sind, und verweise Sie noch auf Taranatha's Geschichte des Buddhismus in Indien, wonach die Schrift der heiligen Bücher des Nagavolks einen Gegenstand hoher Bewunderung bildet (S. 63, 209). — So viel über das Verhältniss des Brahmanismus und des Buddhismus, Brahmanischer und Buddhistischer Quellen zu dem Schlangencult und der Geschichte seiner Schicksale. Ich eile, das Ergebniss meiner Ausführung zusammenzufassen. Es lautet: Trotz der phantastischen Ueberschwenglichkeit, die dem Astika-Mythus das Aussehn eines rein poetischen Gebildes leiht, trotz der vorzugsweise mythologischen Ausführung der ganz in religiösem Geiste gedachten Ereignisse lässt sich der historische Charakter seiner Elemente nicht bestreiten. In den Schlangen, ihren wechselvollen Kämpfen, ihrem Unterliegen, ihrer blutigen Verfolgung, ihrer endlichen Erlösung und Erhaltung als untergeordneter Potenz eines neuen Religionssystems sind die Schicksale eines dem Schlangencultе ergebenen, mit beispielloser Zähigkeit ihm festhaltenden Volksstammes, und nicht, wie

A. Weber will, bloss Himmelserscheinungen und Naturvorgänge dargestellt. Wir Occidentalen ziehen zwischen den göttlichen und menschlichen Dingen, der jenseitigen und der diessseitigen Welt eine scharftrennende Grenzlinie und haben in unserer nüchternen Denkweise die religiöse Auffassung zu sehr aus der Geschichtsbetrachtung verwiesen; dem orientalischen Geiste aller Zeiten, besonders dem der Altindischen Welt, sind Himmel und Erde keine getrennten Gebiete, die Welten der Unsterblichen und die der sterblichen Menschen nur Ein Schauplatz, die Thaten und Schicksale der Völker Thaten und Schicksale der Götter. Welche Gestalt konnte die Ueberlieferung unter dem Einfluss dieser Geistesart annehmen? keine andere als die, in welcher der Mythus von Astika den Kampf der Naga gegen die Brahmanen und das Königshaus der Panduiden vorführt. Diesem letztern, dem zweiten Factor in dem gewaltigen Wettstreite, wird mein folgendes Schreiben gewidmet sein.

IX.

Orestes-Astika.

(Schluss.)

Zwei Königsnamen begegnen in dem Astika-Mythus, Parixit und dessen Sohn Janamejaya. In dem Kampfe gegen das nördliche Schlangenvolk unterliegt Jener, siegt Dieser. Als Parixit's Sohn erscheint Janamejaya auch in andern Traditionen. So in dem Bhagavata Purana 1, 16, 2, das ihn den ältesten von vier Brüdern nennt, in dem Aitareya Brahmana, Ausgabe des Herrn Martin Haug, Bombay 1863, B. 2, S. 482. 523, und in dem Harivança, Lecture 30 (Langlois 1, 135) 32 (1, 151), 187 (2, 270). Dass wir es mit geschichtlichen Persönlichkeiten zu thun haben, beweist nicht nur die Natur der ihnen beigelegten Thaten, sondern insbesondere die Stellung, die sie in dem Königsgeschlechte der Pandava einnehmen. Sie sind die ersten Nachfolger der fünf Kunti-Söhne, jener mit Einer Gemahlin, der Draaupada-

tochter Draaupadi, verbundenen Sprösslinge des mythischen Pandu, deren Rivalität und endlicher grosser Kampf mit dem verwandten Geschlechte der Paurava den Hauptinhalt des nationalen Epos bildet. Sie stehn selbst noch in der heroischen Sage, sind jedoch zugleich von ihr geschieden und die Eröffner der eigentlich historischen Zeit. Zur Stammmutter giebt ihnen die Mythe Uttara, die Tochter des Matsja-Königs Virata, dessen Unterwerfung zu dem letzten und grössten Unternehmen der Pandu, der entscheidenden Schlacht gegen ihre alten Rivalen auf dem Felde Kuruxetra führt. Uttara wird Gemahlin des Abhimanju, des Sohnes Arjuna's, welcher als vermenschlichter Indra unter den fünf Pandusöhnen eine hervorragende Stelle einnimt und als der Fortsetzer ihrer Dynastie auftritt. Parixit's Geburt ist eine wunderbare. Er kommt todt zur Welt, wird aber von Krishna zum Leben erweckt und von diesem mit dem Namen Parixit belegt, weil er erst, nachdem sein Geschlecht vertilgt worden, geboren sei. Das Nähere ist im Sempti Kaichika Parva des Mahabharat (Troyer zu Raja Taramgini 1, 405—408) und im Bhagavat Purana 1, Ch. 12; 1, 8; 3, 3 (Burnouf) zu finden. Unverkennbar liegt dieser Sage die Annahme zu Grunde, dass mit Parixit eine neue Periode in der Geschichte der Pandava beginne. Auf dem Felde Kuruxetra ist die Entscheidungsschlacht geschlagen, Judhistira in Hastinapura, der alten Hauptstadt des Kurureichs, mit seiner Gemahlin Draaupadi gekrönt, vollzogen das Pferdeopfer, das Vyasa gebot und bei dem ausser Krishna und seiner Schwester Subhadra die abhängigen Fürsten alle sich einfanden. Der von der Kurudynastie allein noch übrige Dritharastra hat mit Kunti, der Pandava-Mutter, im Waldbrande bei Kuruxetra den Untergang gefunden; die Jadava, Krishna's Heldenvolk, sind im mörderischen Bruderkampfe gefallen, ihre geringen Reste durch Arjuna nach Indraprastha, einer Gründung der Pandava, gerettet (Vishnu Purana 5, Ch. 37 bei Wilson 5, 139; Bhagavat Purana, 3, Ch. 4); endlich hat Krishna selbst, der stete Begünstiger der Pandava, durch einen Jäger am Fuss verwundet, seinen Tod und seine Aufnahme unter die seeligen Götter gefunden. Vollendet also sind die Schicksale, welche der grosse Kampf über

die beiden streitenden Parteien verhängte, die Heldengestalten, welche auf der einen und der andern Seite glänzten, von dem Schauplatze abgetreten. Wie könnten wir verkennen, dass damit die Tradition der heroischen Zeit ihr Ende erreicht? Wenn das Epos Parixit's Geburt und Erweckung mit der Feier des Pferdeopfers in Verbindung bringt, so geschieht diess in der Absicht, Zeiten und Männer, die ein weiter Zwischenraum trennt, in unmittelbaren Zusammenhang zu bringen. Denn dass eine grosse Lücke zwischen den mythischen Panduiden und dem ersten Könige der historischen Zeit verdeckt werden soll, zeigt erstens Parixit's Verbindung mit Arjuna durch des letztern Sohn Abhimanju, ferner die Fiction einer Mutter Uttara, deren Name auf die nördliche Herkunft des Pandugeschlechts hinweist, besonders aber die (etymologisch nicht begründete) Rechtfertigung des Königsnamens durch die Geburt des neuen Herrschers nach dem Untergang seines ganzen Geschlechts. — Parixit's Tod ist nicht weniger wunderbar als seine Erweckung zum Leben. Er stirbt durch einen Schlangenbiss, das Opfer des Schlangenfürsten Takshaka. So in dem Astika-Mythus. Andere Sagenwendungen (Bhagavat Purana 1. 4, p. 45; 1. 12. 27; Burnouf) fügen hinzu, er habe, um sich auf sein nahes Ende vorzubereiten, an den Ufern der heiligen Ganga Bussübungen obgelegen und durch Fasten seinen Tod herbeigeführt. Unverkennbar liegt dieser Ueberlieferung die Erinnerung an eine Demüthigung des Königshauses durch das Brahmanische Priesterthum, also ein Glied aus der Kette jener innern Kämpfe zu Grunde, welche sich durch die ganze Geschichte Indiens hindurchziehen. Beleidigung eines Brahmanen durch den Kshatrija entzündet den Hader. Verlust des Königthums, reuevolle Busse und Tod des Frevlers bilden das Ende des Kampfes. Der neue König Janamejaya, des Gedemüthigten Sohn, erscheint ganz als der Priester willenloses Werkzeug. Der Krieg, welchen er gegen die Naga Takshacila's unternimt und welchen der Panchya Parva gl. 674 fgg. bei Troyer 2, 470 beschreibt, ist vor Allem eine religiöse That, bestimmt, widerstrebende Bevölkerungen dem Brahmanismus zu unterwerfen. Die Darstellung, welche der Mahabharat von dem Ereignisse entwirft, trägt den nüchternen Charakter

einer historischen Notiz. Auf der Jagd sah Janamejaya einen Rishi, Namens Çrataçvaras, und bei ihm seinen Sohn Çomaçvaras, der nur Bussübungen lebte. Diesen redete der König an und wählte ihn zu seinem Opferpriester (purohita). Zu dem Rishi gewandt sprach er: Heiliger, dein Sohn sei mein Opferpriester. Der Rishi antwortete: O König, mein Sohn hier ist eine Schlangengeburt, ein grosser Büsser, vertraut mit den heiligen Schriften; er besitzt die Kraft meiner Busse, denn empfangen wurde er im Leib einer Schlangin, die meinen Samen aufnahm. Alte Sünden vermag er zu sühnen, die gegen Mahadeva Çiva allein ausgenommen. Gelobt hat er, Alles zu thun, was ein Brahmane von ihm verlangen würde. Beharrest du auf deinem Verlangen, so nimm ihn mit dir. Janamejaya erwiderte: Heiliger Mann, so geschehe. Als er ihn nun zu seinem Priester erwählt, führte er ihn in seinen Palast und sprach zu seinen Brüdern: „Dieser Mann ist von mir zum Priester meiner Familie ausersehen worden. Alles, was er wünscht, sollt ihr ohne Widerrede verrichten.“ Hierauf gab er den Brüdern die nöthigen Befehle und zog gegen das Land Takshaçila, welches er seiner Macht unterwarf.“ Auf die Ereignisse, welche der Astika-Legende zu Grunde liegen, wirft diese Erzählung reiches Licht. Sie beweist nicht nur den durchaus geschichtlichen Charakter des gegen die Naga Takshaçila's unternommenen und durch das grosse Schlangenopfer beendeten Kriegszugs, sondern auch den Brahmanischen Charakter desselben und die völlige Unterordnung des Königthums unter das Priestergesetz, wie uns diese in der Astika-Legende entgegentrat. Noch in einem andern wichtigen Punkte wird den geschichtlichen Verhältnissen Rechnung getragen. Gleich Astika ist Çomaçvaras von einer Schlangin geboren; erzeugt aber sind beide von einem Brahmanischen Vater, der seine Weihe und die ganze Kraft seiner priesterlichen Natur auf den Sohn überträgt. Diese Verletzung der Kastenreinheit widerstreitet dem reinen Brahmanischen Staatswesen, wie es in dem eigentlichen Hindostan zur Ausbildung gelangte. Aber in den gebirgigen Nordländern des Pendschab, jenem ältesten Schauplatz der Arischen Eroberung, blieb die einheimische nicht-arische Bevölkerung stets mächtig genug, die strenge Durch-

führung des priesterlichen Systems zu verhindern. Buddhistische Quellen machen uns darauf aufmerksam. Den Brahmanen wirft eine Streitschrift die Unreinheit ihrer Kaste vor. Ich finde sie bei Hodgson, A disputation respecting caste by a Budhist (Transactions of the R. Asiatic Soc. vol. 3, No. 8) und A. Weber, Indische Streifen S. 191; Indische Studien 10, 69. 70 fgg. „Dronakarya entstand aus einem Kruge, Tittiri war eines Rebhuhns Sohn, den Rishi Sringa gebar eine Hirschkuh, ein Fischermädchen den Vyasa, ein Sudraweib den Kansika, u. a. m. Nicht waren sie Brahmaninensöhne und galten doch als Brahmana.“ Astika und Çomaçwaras schliessen dieser Beispielreihe sich an. Schlanginensöhne sind sie doch Brahmanen, weil von einem Brahmanen erzeugt. Geschichtliche Vorgänge liegen also auch hier zu Grunde. Die Verbindung von Brahmanen mit Nagafrauen ist eine Thatsache von historischer Wichtigkeit. Wo immer ein eroberndes Volk sich mit den Frauen des Landes verbindet, gelangt die einheimische Art und Sitte zur Geltung. Ihre Erhaltung ist das Verdienst des weiblichen Geschlechts. Eine Unzahl von Beispielen aller Zeiten und Länder bezeugt die Richtigkeit dieser Thatsache. Eine weitere Reihe von Traditionen bestätigt sie in ihrer Anwendung auf die autochthonen Naga. Das Ansehn und der Einfluss, den die Nagafrauen nicht nur auf ihre Volksgenossen, sondern in nicht geringerm Grade auf die Beherrscher des Landes ausübten, der Ruhm ihrer Schönheit, das Lob ihrer Weisheit finden in den Erzählungen der Kashmir'schen Chronik wie in manchen andern Legenden einen auf reale Lebenszustände gegründeten, vielfachen Ausdruck. So wird denn auch in der mütterlichen Herkunft des von Janamejaya erkornen Purohita nicht sowohl eine Makel oder eine Beeinträchtigung seines Brahmanischen Ansehns als vielmehr eine weitere Auszeichnung erblickt. Gleiches gilt von Astika. Ja in seinem Mythus ruft der Brahmane Jaratkaru seine flehentliche Bitte um eine Braut in den Wald hinein, in welchem das einheimische Schlangenvolk seinen Drängern unerreichbar sich birgt. Als Almosen muss das Mädchen ihm gegeben werden und gleichnamig soll es sein. Was liegt hierin anders als die Anerkennung der Würde und des Ruhmes der

Nagafrauen von Seite des Brahmanen, der in ihnen die Empfänglichkeit für seine höhere Lehre erkennt? Ich gestehe, dass von allen Einzelheiten des Astika-Mythus mir die eben erwähnte am längsten dunkel blieb. Jetzt erkenne ich auch in ihr einen engen Anschluss der Tradition an gegebene geschichtliche Verhältnisse, wie sie die Begegnung eines siegreich vordringenden Volks mit einem unterliegenden ältern Geschlecht, einer höhern mit einer tiefern Glaubensstufe, nothwendig herbeiführen musste. — Für den Nachweis der historischen Grundlage des in unserm Mythus geschilderten Kampfes bedarf es keiner weitern Entwicklung. Bis in seine Einzelheiten schliesst das Epos an geschichtliche Ereignisse und Zustände sich an. Ebenso wenig als das Schlangenvolk verdankt das Panduidenpaar Parixit und Janamejaya dichterischer Fiction seine Entstehung; die wechselreichen Kämpfe, die sie führten, dürfen nicht in das Reich der Fabel verwiesen werden. „In seinem gewohnten allegorischen Style beschreibt der Mahabharat die Kriege der Panduiden von Indraprastha gegen die Takshaks des Nordens. Purikshit's Mord durch die Takshaks, und der Vertilgungskrieg, den sein Sohn und Nachfolger desshalb unternahm, sind einfache historische Thatsachen." Weit entfernt, alle Ansichten Tod's, dem die angeführten Worte angehören, zu theilen oder ihm in seinen Untersuchungen über die Scythische Zugehörigkeit der Takshaks zu folgen, unterschreibe ich das angeführte Urtheil, das sich in seinem Hauptwerke Annals and Antiquities of Rajast'han or the central and western Rajpoot states of India, by Lieutenant-Colonel J a m e s T o d, late political agent to the Rajpoot states. London 1829, vol. 1, 104 ausgeführt findet, mit voller Ueberzeugung. Welche Bedeutung der Vertilgung des Schlangengeschlechts durch Janamejaya von den Brahmanen, die darin den Sieg ihrer Religion über alle widerstrebenden, zuletzt auch über die Buddhistischen Elemente, feiern, beigelegt worden ist, erhellt zunächst aus der Angabe, dass der Mahabharat dem Könige in den Zwischenpausen des grossen Schlangenopfers vorgetragen worden sei, nicht weniger aber aus der Localisirung der Opferstätte an weit entlegenen Oertlichkeiten Brahmanischer Bedeutung. Nach Orissa, dem Lande, das Sultan Ackbar als das vorzugs-

weise heilige Brahmanenland schildert, führt uns A. Sterling in seinem Account of Orissa proper or Kuttack in den Asiatic Researches of Bengal, vol. 15 (1825) No. 5. „Zu Agrahat, ohngefähr 8 Englische Meilen nördlich von der Stadt Kuttack, steht ein alter Tempel, den nach der Sage der Brahmanen des Orts Janamejaya, als er mit allen von ihm beherrschten Rajas Indien durchzog, besucht haben soll. Man zeigt die Stätte, wo der König jenes Schlangenopfer vollzog, das er zur Rache des an seinem Vater verübten Mordes darbrachte. In der Umgebung ist der Boden mit kleinen Steinhäuschen, die das Ausseln von Miniatur-Tempeln haben, bedeckt. Die Brahmanen versichern, ehemals habe man solcher Steine mehrere Hunderte gezählt, errichtet aber seien sie von Raja Janamejaya als Gedenkmale des grossen Opfers, das hier dargebracht wurde, oder auch, wie andere angeben, zur Stellvertretung der Raja, die dem Opfer nicht selbst anwohnten. — Merkwürdig ist übrigens, fährt Stirling fort, dass eine ähnliche (mit der Erzählung der Brahmanen von Arbahut zu vergleichende) Tradition in einer zu Bednore aufgefundenen, von Colonel Mackenzie im 9. Bande der Asiatic Researches mitgetheilten Inschrift sich erhalten hat." — Den Spuren solcher Sagenerinnerung forsche ich nicht weiter nach. Sie würden die gewonnene Ueberzeugung von dem engen Anschluss der Astikasage an geschichtliche Vorgänge und Verhältnisse kaum zu verstärken vermögen.

Zu Ende geführt ist jetzt meine Analyse des Indischen Mythus, zu Ende geführt nach den drei im Eingangsschreiben aufgestellten Gesichtspunkten. Auf die Betrachtung der verwandtschaftlichen Verhältnisse folgte die Zusammenstellung der religiösen Sagentheile und der Nachweis des genauen Parallelismus, der die Fortentwicklung der Familie und jene der cultlichen Ideen beherrscht. Dem dritten Stücke war es vorbehalten, den historischen Charakter der im Mythengewande dargestellten Kämpfe zur Gewissheit zu bringen und so zu zeigen, dass wir es nicht mit leeren Fictionen und Phantasiegebilden zu thun haben, sondern mitten in realen Lebensverhältnissen stehen und eine jener gewaltigen leidensreichen Katastrophen vor uns sehen, durch welche die Geschichte ihre grossen Schritte voll-

bringt. Wird es nun nöthig sein, dem Nachweis der Parallele Orestes-Astika noch viele Worte zu widmen? Ich hoffe, das ungläubige Erstaunen, dem Sie nach der ersten Kenntniss meiner Idee Ausdruch gaben, werde durch die bisherige Ausführung bereits gehoben sein. Die völlige Verschiedenheit der beiden Heldengestalten in ihren Thaten und Schicksalen, der wenn möglich noch grössere Abgrund, der alle Verhältnisse ihrer beiden Völker scheidet, der Gegensatz endlich, der die Denk- und Darstellungsweise des Indischen und des Hellenischen Geistes von einander trennt: das Alles wird wohl Ihr Urtheil nicht ferner leiten, nicht länger Sie hemmen, dem Kerne statt der umhüllenden Schale die grössere Aufmerksamkeit zu schenken. Mit Zuversicht stelle ich jetzt Astika dem Griechischen Orestes an die Seite. An beide Namen knüpft sich der Untergang einer alten, der Beginn einer neuen Religions- und Bildungsstufe der Völker, deren Geschicke sie vertreten. In beiden Gestalten begegnen sich alt Gesetz und uraltes Recht mit einer höhern Auffassung des menschlichen Wesens und seiner Bestimmung. In schweren Kämpfen geht jenes unter, steigt dieses zur Herrschaft empor. Der finstere Tellurismus mit seinem unsühnbaren Mutterfluche bildet in beiden Sagenkreisen den Ausgangspunkt aller Leiden und Prüfungen. In beiden ist das Schlangengeschlecht der Träger des blutigen Erdrechts, in beiden wiederholt sich die Verwandlung der unentrinnbaren Erinnyen in freundliche, den Menschen wohlgewogene Eumeniden. Wie diese Metamorphose an Orestes' und Astika's segenbringende Namen sich knüpft, so werden Beide auch die Begründer eines neuen Familienrechts. Das Muttersystem, in dem sie wurzeln, erliegt der Anerkennung der Paternität, die ihnen Erlösung aus den Banden des Tellurismus bringt. Was für Orestes Apollo, das ist für Astika Brahma, jener und dieser Träger des väterlichen Lichts, das über die Geschöpfe der feuchten Tiefe zu herrschen berufen ist. Wer Astika's heilige Mythe kennt, findet Schutz gegen den Schlangenbiss, Erlösung aus der Todesgefahr, hoffnungsvolle Zuversicht statt der Verzweiflung. Wie Takshaka so wird Jeder, der seinen Namen anruft, von dem Untergang gerettet. Derselbe Erlösungsgedanke knüpft sich an Orestes.

Bis in späte Jahrhunderte der Römisch-Griechischen Welt ist er ein den Grabmonumenten beliebter Ausdruck des Vertrauens auf die Huld der Unterirdischen und jene Straflosigkeit geblieben, die Minervens weisser Stein oder nach Arkadischer Sage bei Pausanias 8, 33 das Fingeropfer verbürgt. Nicht weiter verfolge ich die Parallele. Sie lässt sich nicht verkennen; auch sind es keine zufälligen Aehnlichkeiten äusserer Verhältnisse, auf welche sie sich gründet; sie ergreift die beiden Gestalten in ihrer innern Bedeutung, in dem vollen Beruf ihres Lebens. Mag Muttermord den Einen, Mutterfluch den Andern verfolgen: das Werk, das im Kampfe Beide vollenden, hat den gleichen geistigen Gehalt. Dass aber diess und diess allein entscheidet, darüber kann zwischen uns keine Meinungsverschiedenheit entstehn.

X.

Matris genus Peridiae.

Der Kampf des Schlangenvolkes gegen das Brahmanische Priesterthum und die in seinem Dienste stehenden Fürsten der Arischen Reiche Indiens kann viel zum richtigen Verständniss der Schicksale des Draconteum genus der Landschaften Boeotien und Colchis beitragen. Die hierauf bezüglichen Mythen zählen zu den berühmtesten des sogenannten classischen Alterthums. Auch in ihnen bildet der Widerstand einer autochthonen Nagabevölkerung gegen die Träger einer fremden, auf höhere religiöse Anschauungen gegründeten Cultur die historische Grundlage der im Sagengewand überlieferten Ereignisse. Wir sehen einerseits das mit dem Fluche des finstern, hoffnungslosen Tellurismus belastete Geschlecht der Terrigenä, andererseits Jason und Kadmus, zwei Heldengestalten, in welchen die göttlichen Lichtmächte menschliche Gestalt angenommen. Ihr Kampf ist der Kampf zweier Religionen, zweier Lebensgesetze, ein Kampf der göttlichen und menschlichen Mächte zugleich. Und wie gestaltet sich der Ausgang? Auch er entspricht jenem, den der Indische Mythus von dem grossen Schlangenopfer uns

zeigte. Die alten Götter erliegen; vor dem Lichtglanze der neuen, des Apollo und der Zeustochter Athene, erblasst ihr Gestirn; nur diesen untergeordnet, nur in gereinigter, menschenfreundlicher Auffassung, nur als Eumeniden werden die Drachen der finstern Erdgründe noch der Verehrung theilhaft. Das Schlangenvolk selbst findet im Kampfe seinen Untergang. Doch die Vernichtung trifft nicht Alle. Wie in Indien bleibt ein Theil verschont. Quinque reliqui, sagt der Thebanische Mythus, an ihrer Spitze Echion, der mächtigste der Drachenfürsten, die Urschlange Sesha selbst. Mit Kadmus' Tochter verbindet sich Echion, Echion's Tochter ihrerseits schliesst Kadmos aufs engste sich an (P a r t h e n i u s, Erot. 32). Die beiden Volkselemente mischen sich, und in dem neuen Stamme, der hieraus entsteht, behält der autochthone, durch seine Frauen vertretene ein solches Ansehen und eine so hohe Bedeutung, dass Echion dem Gesammtvolke seinen Namen leiht, Kadmus sich genöthigt sieht, eine volle Octoeteris dem einheimischen Gotte Busse zu leisten, und die Drachenbezeichnung, wo sie vorliegt, stets einen besondern Ruhmesanspruch ausdrückt. So bei H o r a z Od. 4, 4: Echioniae Thebae, bei O v i d Trist. 5, 5: Echioniae arces, bei S t a t i u s Theb. 1, 169: plebes Echionia. In allen diesen Zügen, welche P a u s a n i a s 9, 5, 12 und A p o l l o d o r 3, 4, 1. 2 entnommen sind, wiederholen sich die Erscheinungen, die der Astika-Mythus für Indien erkennen liess. Noch mehr. Die Indische Darstellung des Schlangenunterganges in Folge eines Opfers ist der Griechischen Sage nicht ganz fremd; denn auch diese bringt die Saat der Drachenzähne und den Mord des Drachengeschlechts mit einem Opfer an Athene in Verbindung. In einem Punkte scheint die Parallele uns zu verlassen. Die Bedeutung des Schwestersohnes im Leben des Schlangenvolks wird von der Griechischen Sage nicht betont, Echion mit dem Reste seines Stammes nicht gleich Wasuki durch einen andern Astika vom Untergang errettet. Aber in diese Lücke tritt eine nicht weniger bezeichnende Fiction ein. Sowohl der Jasonische als der Kadmeische Mythus leiht der Geschwisterverbindung besonderes Ansehen. Neben Kadmus erscheint die Schwester Europa, neben Medea der Bruder Apsyrtus; Beide treten auf,

jedoch nur um die Innigkeit des Geschwisterthums der höhern des ehelichen Vereins zum Opfer zu bringen. Nach der Weisung des Apollinischen Orakels entsagt Kadmus der Schwester, empfängt er aus Zeus' Hand Harmonia zur Gattin und beschenkt er diese mit dem Halsschmuck, den zuvor jene getragen; Medea aber erschlägt Apsyrtos, der sie begleitet, um durch des Bruders Tod den geliebten Jason zu retten. In beiden Fällen unterliegt das naturgegebene Blutband dem Prinzip des freien Ehevereins, der in beiden Mythen als das Ziel und Ende aller Wünsche aufs nachdrücklichste betont wird. Der Uebergang aus dem tellurischen zu dem solarischen Lebensgesetze ist hierdurch nicht weniger bestimmt angezeigt, als in dem Indischen Mythus durch die Hingabe der Schlangin an den Brahmanen von Seite ihres Bruders, des Schlangenkönigs Wasuki. So verschieden die Form der Einkleidung, in der Idee stimmen Hellas und Indien überein. Wie könnte es auch anders sein? Ist doch die historische Grundlage aller dieser Traditionen dieselbe: der Untergang und die Umgestaltung primitiver Völkerschaften, ihrer Religion und ihrer Cultur durch die Begegnung mit den Trägern einer reinern Gesittung.

Es liegt nicht in meiner Absicht, hiebei länger zu verweilen. Ich vermöchte dem, was das Mutterrecht, vorzugsweise in den §§ 104--106, über die Argonautik, über Jason, Medea, Kadmos enthält, Nichts zu geben und Nichts zu nehmen. Meine Absicht geht heute dahin, Sie auf einen letzten Nachklang jener Kämpfe aufmerksam zu machen. Er findet sich bei dem grossen nationalen Dichter Roms, dem Schöpfer der Aeneis, in welches Epos so manche Traditionen aus vorrömischer Zeit verarbeitet sind. In der Darstellung der Kämpfe des Troischen Helden gegen Turnus und dessen Italische Schaaren wird auch eines Kriegers aus dem Schlangengeschlechte gedacht. Er steht auf Seite der einheimischen Macht und fällt von Aeneas' Hand. Nur wenige Worte widmet der Dichter dieser merkwürdigen Erscheinung, aber Worte voll Belehrung.

Ille (Aeneas) Talon Tanaimque neci fortemque Cethegum,
Tris uno congressu, et maestum mittit Onyten,
Nomen Echionium, matrisque genus Peridiae.

Ich sage: voll der Belehrung. Zwar lässt uns Virgil völlig im Dunkel über Heimath und Wohnsitz dieses Onytes, über seine Verbindung mit Turnus und über seine Mutter Peridia, dafür aber liefert er ein ausdrückliches Zeugniss für die mütterliche Grundlage der Schlangenfamilie. Ganz unbeachtet ist dieser Gewinn geblieben. Wer wollte sich wundern? Der Gedanke an eine mütterliche Familie ist ja so neuen Ursprungs, der Einblick in die Natur und das Wesen derselben noch so wenig verbreitet, ein matris genus an Stelle des Römischen patris genus ganz unerhört! Schon die alten Interpreten waren in grosser Verlegenheit. Nach Römischen Begriffen verlangte die genealogische Angabe vor dem Namen der Mutter den des Vaters; daher schien *nomen Echionium* für *Echionis filius* und *matris genus Peridiae* für *Peridiae filius* zu stehen, beides per periphrasin. Alii *nomen Echionium*, hoc est genus, quemadmodum de matre *genus* dixit, accipiunt, ut ostendatur eum Echionis esse et Peridiae filium vel ab Echione genus ducentem. So Servius. Er selbst ist damit nicht ganz zufrieden; nomen durch genus zu erklären genügt ihm nicht. Er vertritt eine andere Auffassung. *Nomen Echionium*, i. e. Thebana gloria, per periphrasin. Nam Echionii sunt Thebani a rege Echione. Ovidius de sociis Cadmi loquens, Thebarum aedificatoris, ait: Quinque superstitibus, quorum fuit unus Echion (Metam. 3, 125). Sie sehen, Servius lässt den Gedanken an einen Vater aus der Stelle wegfallen; nach seiner Erklärung bleibt nur die Mutter Peridia. Diese Abnormität erregt jedoch seine Aufmerksamkeit nicht weiter, stillschweigend geht er darüber weg. Und eben hier beginnt das Räthsel: Onytes ist Sohn der Peridia, sein genus ein matris genus. Warum? Servius schweigt. Ich antworte: weil jeder Mann des Schlangenvolks, jeder terrigena des draconteum genus nur die gebärende Mutterpotenz kennt. Zur Rechtfertigung meiner Erklärung trete ich auf das Einzelne ein. Onytes ist in der That, wie Virgil hervorhebt, ein berühmter Schlangenname. Die Alten lassen uns hierüber nicht im Stiche. Mit Megara, der Tochter des Thebanischen Königs Creon, zeugt Herakles vier Söhne, darunter den Onytes. *Ὀνίτης* schreiben

Tzetzes zu Lycophron 38. Scholion zu Lucian. Dial. Deor. 13. Eudocia p. 216, Ὀνείτης Apollodor 2, 7 und Hesychius. Andere Ὀδίτης oder Ὀλίτης. Als Megara's Geburt gehört er zum Stamm des draconteum genus, wesshalb Hygin in den Fabeln 31, 32 und 162 ihn geradezu Ophites nennt. Unzweifelhaft geht „nomen Echionium" auf diesen Onytes-Ophites der Thebanischen Sage zurück. Virgil lässt die Substitution der Megara durch die Aetolerin Dejanira ganz ausser Acht. Vielleicht kannte die Sage neben diesem einen Onytes noch andere. Aber auch schon der Eine genügt, um den von Virgil gewählten Ausdruck „nomen" zu rechtfertigen. Denn dass hier nicht einfach „Name" übersetzt werden darf, sondern „altberühmter Name" mit Nachdruck gesagt wird, ist sicher und Dank einer, wenige Verse später folgenden entsprechenden Anwendung des Ausdrucks ausser Frage. — Warum aber heisst Onytes ein nomen Echionium? Ist Servius berechtigt, Echionium durch Thebanum zu erklären? Ich glaube, Virgil's Gedanke würde dadurch nur halb wiedergegeben. Die Lexica freilich behaupten für eine Mehrzahl von Dichterstellen die völlige Gleichgeltung beider Ausdrücke; aber fraglich ist sie schon für diese, unzulässig vollends für unsern Aeneis-Vers. Auf das einheimische Volkselement, das Kadmus in Aonien vorfand, das er bekämpfte, aber nicht zu vertilgen vermochte, auf jene fünf Schlangenfürsten, die ihre Unabhängigkeit behaupteten, auf Echion, dessen Tapferkeit Kadmus durch die Hand seiner Tochter Agave ehrte, dessen Sohn Pentheus bei Polydoros, dem Nachfolger des Kadmus, in hohem Ansehn stand: auf dieses mächtige und berühmte Urgeschlecht verweist der Dichter, auf dieses geht er zurück, um Onytes' Glanz zu mehren und dem maternum genus die richtige Grundlage zu schaffen. Wer könnte den Werth der Parallele verkennen, welche sich nun für die Kämpfe der Turnusschaaren gegen Aeneas und die der Echionier gegen Kadmus ergiebt? In beiden Fällen steht das Autochthonenthum gegen Asiatische Eindringlinge; wie Echion mit den Sparti gegen Kadmos, so kämpft einer seines Stammes gegen Aeneas an Turnus' Seite. *Γηγενὲς αἷμα φέροντες* sind Beide, um mich der Ausdrucksweise des Nonnus in den Dionys. 46,

78 anzuschliessen. Verloren ist dieser Vergleich für Jeden, der Echionium durch Thebanum ersetzt, verloren also der leitende Gedanke, der allein Virgil zur Aufnahme des Onytes unter die für Turnus kämpfenden Schaaren bewogen haben kann.

Warum, so frage ich weiter, erhält Onytes die Bezeichnung maestus? Servius erklärt: Maestum, severum, naturaliter tristem, quem Graeci σκυθρωπὸν dicunt, ἀγέλαστος; aut imaginatus est expirantem. Der letztere Gedanke gefällt dem Scholiasten nur halb, mir gar nicht. Wie sollte Virgil den Helden, dessen Geschlecht so rühmend hervorgehoben wird, im Tode betrübt nennen? Nicht die Stimmung des letzten Augenblicks, vielmehr die Naturanlage des Onytes, sein Charakter, der Grundzug seines Wesens wird geschildert. Fragen Sie, warum der Dichter hierauf Gewicht lege, so antworte ich: weil er in Onytes die Geistesrichtung seines Volks, keine individuelle Eigenschaft andeuten will. Naturaliter tristes, σκυθρωποί, ἀγέλαστοι sind alle Sparti, alle Terrigenae, alle γηγενὲς αἷμα φέροντες, die Echionier insgesamt. Diess der Gedanke Virgil's. Seine Rechtfertigung liefern die Schlangensagen. Was zunächst sich bemerkbar macht, ist der Echionsohn Pentheus, ein sprechender Name, den das Alterthum zum Ausdruck jeglichen grossen Schmerzes, jeder herben Trauer erhoben hat. Sie werden mich auf die persönlichen Schicksale aufmerksam machen, die diese Bezeichnung des unglücklichen Opfers Dionysischer Frauenwuth veranlasst hätten. Das Alterthum selbst kommt Ihnen zu Hilfe. *Πενθεὺς ἐσομένης συμφορᾶς ἐπώνυμος*, sagt schon Chaeremon bei Aristoteles Rhetor 2, 23 am Ende, und zahlreich sind ähnliche Anspielungen bei den alten Dichtern. Wenn ich trotzdem Pentheus dem maestus Onytes an die Seite setze und jene wie diese Bezeichnung als Charakterschilderung auffasse, so geschieht diess in der Ueberzeugung, dass die Erklärung des Wortes aus einer besondern Trauerveranlassung erst nach der Verdunkelung der Uridee zur Geltung gelangte. Ueber diese Uridee selbst verbreiten die Thebanischen und Colchischen Mythen das hellste Licht. Aus der Furche, in welche die Drachenzähne gesät werden, lassen sie ein Geschlecht emporsprossen, das nur das Gesetz des Untergangs kennt, nur an das Licht tritt, um abgemäht zu

werden, nur durch Selbstvernichtung seine Bestimmung erfüllt. Der Fluch des Tellurismus liegt auf seinem Dasein, jener Fluch, von welchem Jason die Aeoliden zu befreien wünschte, den der Astika-Mythus als unsühnbaren Mutterfluch seiner Entwicklung zu Grunde legt, der überhaupt von der reinchthonischen Betrachtung des menschlichen Wesens untrennbar ist. So erscheinen die Sparti des Kadmus, so die des Jason: reine Erdgeburten, Muttersöhne gleich der wilden Sumpfzeugung, gleich ihr vaterlos, gleich ihr durch Uterinität zu allgemeiner Brüderschaft geeint (fraternae acies, bei Statius, Theb. 1, 185), ohne Vorfahren und ohne Nachfolger, vereinzelte und vereinsamte Existenzen, Steine wie jene, die Pyrrha hinter sich warf, um das Pyrrhae genus ins Leben zu rufen. Alle diese Ideen und Bilder sind dem Doppelmythus von den Drachenzähnen entnommen, alle dazu bestimmt, den Charakter des Schlangengeschlechts hervorzuheben. Unter der quälenden Herrschaft des Todesgedankens steht das draconteum genus, wo immer es sich findet, sei's in Indien, am Ostrande des Pontus, in Boeotien, oder in Latium. Kein Gedanke wird in unsern bilderreichen Sagen so oft hervorgehoben, so nachdrücklich betont. Was anders bedeuten die Erzfüsse der feuerschnaubenden ungebändigten Rinder, als das finstere Gesetz der Erde? Was die Selbstvernichtung der Sparti im Rücken Jason's, wenn nicht das Todesloos des aus Pyrrha's rückwärtsgeschleuderten Steinen erwachsenen Muttergeschlechts? Medea's Mahnung an Jason (Pindari Pyth. 4, 412, Boeckh p. 369), gerade vor sich hin die Furche zu ziehn, nie den Pflug nach rückwärts umzuwenden, die Rinder nie dem Winde entgegen, stets mit ihm zu treiben, offenbart dasselbe Gesetz, das durch Jason's That endlich gebrochen werden soll, wie Astika es überwand. Dieser Fluch der chthonischen Natur bildet den Gedanken des Räthselspruches der Thebanischen Sphinx. Erschütternder und anschaulicher zugleich spiegelt kein anderer Mythus das von Furcht und Beben beherrschte Leben des einheimisch Boeotischen Schlangengeschlechts. Maesti sind darum alle, die ihm angehören, maestus ist Onytes, das Echionium nomen, maestus Pentheus, maesta alle semina Echionii dentis (Valer. Flaccus, Argonaut. 7, 551).

Die Naturanlage des ganzen Volks, kein persönlicher Charakterzug liegt in diesen Namen und Eigenschaftswörtern ausgesprochen, und zwar die vorherrschende Naturanlage, welche dem Wesen des Volks ihr Gepräge aufdrückt. Mit einem einzigen Worte also führt Virgil seine Leser in die Denkweise jenes Urgeschlechts ein, dem sein Onytes angehört, mit einem einzigen Worte schildert er eine Lebensstufe, die von zahlreichen Stämmen der Erde noch heute nicht überschritten worden ist. Am meisten bewundere ich jetzt den innern Zusammenhang der dichterischen Darstellung. Auf m a e s t u m lässt Virgil n o m e n E c h i o n i u m, auf diess m a t r i s q u e g e n u s folgen. Bezeichnend steht n o m e n E c h i o n i u m im Mittelpunkt, denn darin liegt die Rechtfertigung und Erklärung sowohl für das voraufgehende m a e s t u m, als für das nachfolgende m a t r i s g e n u s. Düsteren Sinnes ist Onytes, weil er, wie sein Name beweist, dem Schlangenvolke angehört und kraft dieses Volksthums auch ein Muttersohn, gleich allen terrigenae, allen semina Echionii dentis. So läuft der Gedanke des Dichters. Jeder der drei Theile, in welche er sich zerlegt, stützt, rechtfertigt, ergänzt den andern. Der letzte, das m a t r i s g e n u s, ist derjenige, der meine Aufmerksamkeit zunächst auf sich zog. Ihm widme ich auch meine Schlussbemerkung.

Nur unvollkommen würde Virgil's Idee wiedergegeben, wollten wir in den Worten m a t r i s g e n u s P e r i d i a e Nichts weiter erkennen, als eine einfache genealogische Angabe. Der Dichter hat eine weiterreichende Absicht. Wie er zuerst das nomen Echionium als einen besondern Ruhmestitel des Onytes hervorhebt, so erblickt er in der Mutterabstammung den mit dem Eumatridenthum verbundenen Glanz des höchsten Adels, die *ἡρωικὴ γενεαλογία ἀπὸ τῶν μητέρων*. Den Heroinen der Eoeen, Naupactien und Kataloge reiht Peridia sich an. Die Worte, mit welchen Maximus von Tyrus diese Dichtungen der Hesiodischen Schule schildert: *ἀπὸ τῶν γυναικῶν ἀρχόμενος, καταλέγων τὰ γένη ὅσως ἐξ ἧς ἔφυ*, und jene des Hermesianax: *ἐκ πρώτης παιδὸς ἀρχόμενος*: sie gelten auch für Onytes. Uebersehen Sie nicht, dass es Boeotische Sänger sind, die in solcher Weise das mütterliche Prinzip in den Vordergrund stellen: denn

der Landschaft Boeotien gehört auch das draconteum genus an. ihr der Schlangenkönig Echion. Gedenken Sie ferner der Boeotischen Nachbarvölker. insbesondere der Locrischen Stämme, und des Ansehns, welches bei diesen der Mutteradel. die reinste und gepriesenste aller Auszeichnungen. genoss: denn als zweites Vaterland des Dichters Frauenlob galt im Alterthum das Opuntische Gebiet. Noch auf einen andern Boeotischen Dichter richte ich Ihre Aufmerksamkeit. auf Pindaros, den grossen Verehrer derselben Magna Mater (Pausan. 9. 25. 3). welcher Echion Haine und Tempel weihte (Ovid. Metam. 10. 686). Eoeen hat Pindar zwar nicht gedichtet. aber das Mutterprinzip steht in seinen Oden in demselben Ansehen, das jene ihm beilegen. Ich erinnere an die neunte Olympische. in welcher die Opuntische Mutter und *Πρωτογενείας ἄστυ*. an die sechste. in welcher des Jamiden Agesias mütterliche Arcadische Abkunft mit *Προμάτωρ Εὐάδνη* und *Μάτρωες ἄνδρες*, an die zehnte und eilfte. in welchen das Frauengeschlecht der Epizephyrier. endlich an die eilfte Pythische, in der *Κάδμου κόραι*, Harmonia's Kinder. besungen werden. Von sich selbst sagt der Dichter. der nach Pausan. 9. 23. 2 zu Theben Verwandte hatte. in der sechsten Olympischen Ode: *Ματρομάτωρ ἐμὰ Στυμφαλὶς Εὐανθὴς μετώπα*, und zu Ol. 9. 64 bemerkt der Scholiast: *Ἵν' οὖν δείξῃ τὸ εὐγενὲς τῆς μητρὸς λέγει τὴν πόλιν τῆς Ὀποῦντος Πρωτογενείας*; womit Diodor's 4. 83 Bemerkung, Eryx habe *διὰ τὴν ἀπὸ τῆς μητρὸς εὐγένειαν* göttliche Verehrung erhalten. und die des Silius Italicus 16. 365. der die Trefflichkeit der Pferde durch die Worte begründet: nullus pater. at genitrix Harpe. passend verglichen werden. Auf alles diess geht das „Mutterrecht" in den §§ 104. 134. 135 näher ein. Eine solche Uebereinstimmung der Dichter Boeotiens mit der Genealogisirung des Onytes von Seite des Römischen Epikers hätte wohl verdient. von Servius oder einem der übrigen Commentatoren hervorgehoben zu werden. Nicht auf dichterischer Laune. sondern auf bewusstem Anschluss an die Traditionen der Boeotischen Vorzeit ruht die Hervorhebung des Muttergeschlechts. Dürfen wir noch weiter gehn und auch in Peridia eine überlieferte Sagengestalt. eine der Eoeen selbst. erblicken? Der Gedanke drängt sich auf, aber

die Mittel zur Begründung fehlen. Peridea, die Mutter des Heracliden Temenos nach Tzetzes zu Lycophron 804 verhilft zu Nichts. Was aber auch die Sage von Peridia gemeldet haben mag, sprechend ist schon der Name. „Die Besorgnissreiche“ heisst die Urmutter des Geschlechts, dem Onytes angehört. Das innerste Wesen der Maternität, jene Sorgenqual, mit welcher die Gebärerin angsterfüllt das Wohl und Wehe des Sohnes verfolgt, ist in Perídia ausgesprochen. Ich denke hier wieder an die Eoeen. Mit sichtlichem Wohlgefallen verweilt das Fragment, welches den Eingang der Hesiodischen Aspis bildet, bei Allem, was Alcmenens Mutterthum adelt, bei ihrer Liebe zu dem herrlichen Sohne, ihrer Zärtlichkeit, ihrer Bewunderung desselben, ihrer Bekümmerniss über den Ausgang aller Mühen und Gefahren, die er zu bestehen hat. So Alcmene, so auch Peridia, so das ganze Geschlecht jener Frauen der Urzeit, auf welche die *ἡρωικὴ γενεαλογία ἀπὸ τῶν μητέρων* zurückgeht. Nicht weiter verfolge ich die Vergleichung. Der einfache Hinweis auf jene Boeotischen Genealogieen genügt, die vorgetragene Erklärung des Aeneisverses allen Anfechtungen, zu denen die Unkenntniss der Urideen von dem Verhältniss der Geschlechter verleiten könnte, zu entziehen. Unter den Spuren des Maternitätssystems bei den Autochthonen Mittelitaliens wird das matris genus Peridiae, wird Onytes, der von Aeneas besiegte Schlangenabkömmling, fortan die ihm gebührende Stelle einnehmen. Diess der Zweck und die Bedeutung des heutigen Schreibens.

XI.

ΠΑΝΤΑ ΟΚΤΩ.

Πάντα ὀκτώ lautet ein Griechisches Sprichwort, dessen Suidas, Apostolius, Arsenius, Zenobius und Andere, die in den Paroemiographi Graeci von Leutsch und Schneidewin 2, p. 601 angeführt sind, gedenken. Seine Entstehung suchen die genannten Quellen in folgender Weise zu erläutern. Die Einen sagen,

Stesichorus sei zu Catana bei dem nach ihm genannten Stesichorischen Thore mit grossem Aufwand beerdigt worden, das ihm errichtete Grabdenkmal habe 8 Säulen, 8 Stufen und 8 Winkel. Die Anderen dagegen erinnern an Aletes, der bei der Gründung Corinth's die Bürger in 8 Phylen vereinigte, die Stadt aber in 8 Quartiere eintheilte. Die Letztern hätten noch beifügen können, die Grundzahl 8 sei auch nach dem Sturze der Cypseliden zu Ehren gezogen worden, indem das Volk eine höchste Behörde von 8 Mitgliedern einsetzte. So berichtet nämlich Nicolaus von Damascus in den Fr. histor. Graecor. III. p. 394. Eine befriedigende Erklärung des Sprichwortes wird indess weder durch die Beschaffenheit des Stesichorus-Grabes noch durch die Corinthische Gemeindeeintheilung gegeben. Beide Thatsachen setzen das Ansehn der Achtzahl voraus; zu dem Ursprung desselben führen sie nicht zurück. Während sie aber nach dieser Richtung hin unbefriedigend bleiben, erlangen sie dadurch einen besonderen Werth, dass sie den Weg nach den Quellen, woraus das *πάντα ὀκτώ* floss, der Forschung eröffnen. Aletes führt uns auf seinen Urahn Heracles zurück. Mit diesem verbindet sich die Achtzahl in sehr bemerkenswerther Weise. Nach Tzetzes zu Lycophron's Cassandra 662 und Apollodor 2. 4, 8 hat Heracles 8 Kinder, dauern seine Arbeiten 8 Jahre, tödtet er 8 Monate alt die Schlangen. Diess stammt aus Phönicischer Quelle. Denn in dem Tempel zu Gades, der nach Tyrischem Vorbild errichtet war, standen nach Strabo 3, p. 274. 276 Heraclessäulen von 8 Ellen Höhe. Dass Phönicische Culte in Sicilien sowohl als in Corinth Aufnahme fanden und ihr hohes Ansehn lange behaupteten, ist bekannt genug. Für Phönicien gebricht es nicht an weitern Zeugnissen. Acht Jahre begreift der Kadmeisch-Phönicische *ἐνιαυτός* nach Apollodor 3, 4, 2, der Kadmus' Dienstzeit 8 Jahre dauern lässt, und darauf ruht nach Sanchoniathon p. 48 die Eintheilung von Ostanes' astronomischem Werke in 8 Bücher, welcher Zahl Philo sich anschliesst. Esmun-Aesculapius, *ὁ ὄγδοος*, der achte Kabir, der die sieben planetarischen Sphären umfasst und beherrscht, trägt diesen Ideenkreis, wie auch Theon Smyrnaeus und die Theologoumena Arithmetica (bei Lentsch und Schneidewin a. a. O.) an-

zeigen. An Phönicien schliesst die Syrische Gaza sich an. Erant in urbe Gaza simulacrorum publica templa octo, schreibt Paulus Diaconus im Leben des h. Porphyrius (Band V der Bollandisten). Gaza bildet den Uebergang einerseits zu Aegypten, andererseits zu Assyrien. In Aegypten finden wir die alte Gruppe von 8 Göttern (Herodot 2, 145. G. Maspéro, Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre 1875, p. 94), und die Grundlegung der Achtzahl beim Pyramidenbau (Herod. 2, 124), in Babylon den Belustempel, der aus 8 übereinander errichteten Thürmen besteht, und dessen Götterbild 800 Pfund Goldes wiegt (Herod. 1, 181, 182). Belus-Itan kehrt in Belitrae, der Italischen Velitrae, wieder und geniesst hier als Octavus, wovon die Octavier ihren Namen herleiten, göttliche Verehrung (Sueton in Augustus c. 1. Sage von Tanaquil, S. 105). In Asien reicht er weit hinein. Nach Agathangelus, Geschichte der Bekehrung Armeniens durch den h. Gregorius, p. 384 zerstörte der Heilige einen Tempel, der in der Provinz Taron über dem Euphrat lag und die Opferstätte des drachentödtenden Heracles hiess: *βωμὸς ὀγδόου σεβάσματος τοῦ ἐμφημοτάτου δρακοντοπνίκτου Ἡρακλέους.* An der Belus-Verwandtschaft dieses Heracles, des Lieblingsgottes der Armenischen Könige, lässt sich nicht zweifeln (Tanaquil S. 76).

Soweit vermag eine auf das Gebiet der Griechischen und Römischen Literatur beschränkte Forschung vorzudringen. Weiter führen die Indischen Traditionen. Ich beginne mit dem Mythus von Ashtawakra, dem Sohne des Sudjata. Vishnu Purana. Buch 6, Kap. 37 (vol. 5, p. 166, Wilson) erzählt: Als der heilige Muni aus den Gewässern emporstieg, beschauten ihn die Apsarasas und sprachen: wie hässlich sieht er aus, an 8 Stellen ist sein Körper gekrümmt! So spotteten sie und lachten laut auf. Der Heilige aber sprach den Fluch über die Mädchen und weissagte, sie würden einst in die Hände von Räubern fallen. Das ging in Erfüllung, als nach Balarama's Tod und der Vernichtung der Yadavas Krishna mit den schwachen Resten seines Volks den Zug nach Norden antrat. Im Vana Parva gedenkt der Mahabharat derselben Geschichte; das Epos lässt überdiess Ashtawakra, den Achtfachgekrümmten, die Bedeutung der Zahl.

welche ihm den Namen gegeben, durch folgende Worte erläutern: „Acht Canas" (ein Gewicht) machen ein „Catamana; 8 Fuss lang ist der Carabha, der Mörder der Löwen"; unter den Göttern giebt es 8 Vasus und bei allen Opferhandlungen wird eine achteckige Säule aufgestellt (Fauche, vol. 3, p. 561). — Mit derselben Heiligkeit tritt die Achtzahl in Krishna's Geburtssage auf. Die Weissagung lautete, Devaki's achte Geburt werde Kansa verderben. Sie ging in Erfüllung, als Krishna in der achten Lunation der dunkeln Hälfte des Monats Nabhas zur Welt kam. Er ist Vishnu's achter Avatar, den Kansa's grausame List nicht zu vernichten vermag, also der vollendete Octavus (Vishnu Purana, Buch 8, Kap. 1, bei Wilson 4, 258). — Sehr belehrend wird ferner, was Aitareya Brahmana über die Vollkommenheit des heiligen Opferkrautes Soma lehrt: „Seine Vorzüge waren zuerst überall zerstreut. Die Opferpriester versuchten durch Absingung eines Verses dieselben zu vereinigen, doch ohne Erfolg. Ebenso wenig vermochten zwei Verse und weitere Vermehrungen. Erst mit 8 Versen gelang das Unternehmen. In ihrer Vollkommenheit traten nun die Kräfte des Soma zur Einheit zusammen. Darum heisst Alles, was erreicht und zur Gleichheit verbunden wird, Ashtan das ist acht. Darum werden auch bei den Feierlichkeiten, welche dem Herbeibringen des Soma zum Opfer folgen, jedesmal 8 Verse hergesagt, um die Kraft und diejenigen Eigenschaften der Soma-Pflanze, welche den Sinnen Schärfe verleihen, zu vereinigen und zusammen zu halten." (Buch 1, Kap. 3, § 12, bei Haug 2, 26.) In dieser Darstellung wie in der von Vishnu's achter Incarnation tritt das *πάντα ὀκτώ* in seiner vollen Wortbedeutung uns entgegen. „Gesammtheit liegt in der Achtzahl." Erst mit der Acht wird Vollkommenheit erreicht. Achtmal muss Devaki gebären, achtmal der Priester singen, um alles Zerstreute zur Einheit, alles Unvollkommene zur Vollkommenheit zu bringen. Vollendete, keiner weitern Steigerung fähige Kraft wird erst durch die Achtzahl gewonnen. Anwendung findet diess Prinzip in zahlreichen Beispielen. So ist in dem Ramayana der Wagen, auf welchem König Janaka von Mithila jenen Bogen herbeiführen lässt, der über Sita's Hand entscheiden soll, mit 8 Pferden be-

spannt, wie der des Lydisch-Elischen Pelops; acht sind der Räder, auf welchen er ruht, achthundert Männer geleiten ihn. Rama's Kraft bricht den Bogen beim Spannen entzwei und gewinnt so Sita's Hand. Er ist „der achte Rudra der Rudra", der Vollkommene, Brahma selbst und Vishnu-Krishna (Ramayana 6, 102, vol. 10, p. 235; 1, 69, vol. 6, p. 178 Gorresio). Vishnu Purana, B. 6, K. 12 leiht dem goldnen Wagen des Bhauma (Planet Mars) achteckige Gestalt, auch wird er von 8 Pferden gezogen, wie der des Brihaspati (Jupiter). Acht Namen erhielt Rudra von Brahma. „Das sind," sagt Vishnu Purana Kap. 8 (Wilson, 1, 116), „die 8 Manifestationen, welchen Länder, Frauen und Nachkommen angehören." Als Zeichen seiner vollkommenen Kraft hat Vishnu 8 Arme oder auch 4 (Vishnu Pur. 5, 238 W.), der Gayatri-Vers, Agni's Metrum, 8 Sylben (Aitareya Brahm. B. 1, K. 1; Haug 2, 4), 8 erste Gemahlinnen Krishna (Harivança bei Langlois 2, 157). Acht übermenschliche Vollkommenheiten giebt es (Vishnu P., vol. 4, p. 229). Acht Gnaden werden Nala zu Theil. In Achtzahl erscheinen die Brahmanen, „den 8 Planeten vergleichbar". Acht Pferde bilden den Siegespreis. In 8 Gefässen wird das Feuer Dasyumat bereitet. Hundert und acht Namen trägt die Sonne. Bei den Naga trinkt Bhima 8 Becher, erwacht er am achten Tage. Achthundert weisse Pferde mit einem schwarzen Ohre verlangt der Brahmane von seinem Schüler als Lehrpreis. Bhimasena ist ein Wagen, achtmal so mächtig als jeder andere. Der Schlangenfeind Garuda hat 800,000 Mäuler. In allen diesen Beispielen leiht das grosse Epos der Achtzahl stets dieselbe Bedeutung, nämlich die der Vollkommenheit, des *πάντα ὀκτώ*. Das Gleiche gilt von den Anwendungen der Achtzahl in Manu's Gesetzen. Als das Urei in zwei Hälften auseinander ging, füllte Brahma den Raum zwischen Himmel und Erde mit dem feinen Aether, den 8 Regionen und dem grossen Ozeane aus (1, 13). Daher hat in einem Hymnus des Rhigveda an Savitar und Agni die Erde 8 Gipfel. — In dem achten Jahre nach seiner Empfängniss soll der Brahmanensohn das Abzeichen seiner Kaste erhalten (2, 36). Weber, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brahmana und Sutra, bemerkt übereinstimmend, S. 21: die Aufnahme

des Brahmanen in die Schülerschaft (brahmacaryam) erfolge, wenn er 8 Jahre alt sei. — Ein Brahmane, der als Einsiedler in die Wälder sich zurückzieht, darf von der Nahrung, die er in der Stadt erhält, 8 Maulvoll geniessen (6, 28). Für einen solchen besteht die s. g. Mondbusse darin, dass er während eines ganzen Monats täglich nicht mehr als 8 Maulvoll Waldbeeren geniessen soll (11, 219 und 221). Des Brahmanen schwerste Sünde wird durch gereinigte Butter während eines vollen Jahres und Hersagung von 8 Vedatexten zu 8 Opfergaben getilgt (11, 257). Zu vergleichen ist Vishnu Purana 1, p. 97: Die Brahmanen, die ein streng religiöses Leben führen, gehen ein in die Welt der 88,000 Heiligen. — Aus Theilen der 8 Schutzgötter des Alls ist der Leib eines Königs zusammengesetzt (5, 96). Durch Opfer an die Voreltern, dargebracht am Neumondstage, wird für 8 Jahre die Gunst der Pitris erlangt (Vishnu P. 3, p. 166). Acht Jahre lang muss die Frau den zur Erfüllung religiöser Pflichten abwesenden Mann zu Hause erwarten (9, 76). Im achten Jahre der Ehe kann der Mann eine unfruchtbare Frau verlassen (9, 81). Acht Opfer an das Feuer, von 8 Vedasprüchen begleitet, heben die Strafe des Ausschlusses von der gemeinsamen Mahlzeit auf (11, 201). Aus Yajnavalkya's Gesetzbuch, Deutsch von Stenzler, füge ich bei: 1080 Panas wird die höchste Geldstrafe genannt, die Hälfte davon die mittlere, die Hälfte von dieser die niedrigste (1, 365). — Das Achtfache ist die Strafe des Verkaufs schlechter Waare (2, 246). — In der Schrift des Devandha-Bhatta über die Adoption, Französisch von Orianne, Paris 1845, wird die Bedeutung der Achtzahl für die Adoption an mehreren Stellen sowohl des Textes als des Indischen Commentars hervorgehoben (Sect. 2, §§ 20, 23, 30, 31.). Besonders zu bemerken ist eine Angabe des Baudhayana im Commentar zu § 16. Darnach hat der Adoptirende sich mit einem Strauss des h. Cusa-Grases zu versehen, dieser Strauss muss aus 8 × 8 Blättchen zusammengesetzt sein. Hier wiederholt sich die oben mitgetheilte Bedeutung der 8 Vollkommenheiten der Soma-Pflanze.

Der Buddhismus bezeigt der Octas die höchste Verehrung. Auch ihm gilt sie als der Inbegriff aller Vollkommenheit.

Wenige Beispiele genügen. In den Mémoires sur les contrées occidentales, übersetzt von Stanislas Julien, Paris 1857, erzählt der Chinesische Pilger Hiuen-Thsang, nach Buddha's Tod seien die Fürsten von 8 Reichen herbeigeeilt, um Antheil an seinen Reliquien zu erlangen, daher habe man 8 Theile gemacht (Lassen, Indische Alterthumskunde 2, 427). Besonders belehrend ist der Mahavanço, die Chronik der Buddhistischen Ceylan, derjenigen Insel, deren Hauptstadt im Ramayana 10, 207 (Gorresio.) 8 Thore hat und von 8 Wällen umzogen wird. Kap. 14 erzählt, wie der Thero Mahindo bei der Weihung des grossen Gartens 8 Handvoll Blumen auf jede der 8 geheiligten Stätten gestreut; — Kap. 18, wie der König Dhammasoko vor dem heiligen Bobaume achtmal sich verbeugt; — Kap. 19, wie Dewananpiatisso sein Reich dem Baume geweiht, wie dieser 8 Zweige von je 4 Fuss Länge getrieben, und wie der König diese Zweige an 8 Orten in die Erde gepflanzt habe. Nach Kap. 25 verliert der siegreiche Dutthagamini in dem Gedanken an das viele von ihm vergossene Blut den Frieden der Seele. Da kommen, ihn zu trösten, 8 Arahat-Priester von Piyungadipo. — Kap. 27: Hernach will der König den von überall her zuströmenden heiligen Männern einen Palast ähnlich jenem der Devos erbauen. 8 Priester werden gesendet, diesen zu beschauen, später während des Baues zur Aufmunterung der Werkleute an jedem der 4 Thore 8 Laks Gold niedergelegt. An dem Throne des Palastes sind 8 Mangalika angebracht. — Kap. 29: Bei der Grundsteinlegung zum Bau des grossen Thupo werden im Mittelpunkte des Ganzen 8 goldene und 408 silberne Vasen in die Erde gelegt, 8 goldene und 8 silberne Backsteine zur schützenden Einfassung eines jeden der Gefässe verwendet, 108 irdene Geschirre hinzugefügt, endlich um jeden der 8 genannten Backsteine 108 Kleidungsstücke aufgehäuft. In den 4 Ecken des Gebäudes liegen je 1000 + 8 Kleiderbündel. Die Zahl der aus Kashmir herbeigeeilten Priester beträgt 280,000. — Kap. 30 fügt hinzu, zur Verpflegung der Menge habe der König an 8 Stellen um den Thupo herum Gebäude aufführen lassen, die aus Uttarakuru herbeigeschafften schönfarbigen Steine aber hätten in die Länge und Breite 80 Fuss, in die Höhe 8 Zoll gemessen. —

Kap. 31: Bei den Feierlichkeiten, welche die Beisetzung der Buddhareliquien verherrlichten, geleiteten 1008 Priester den Staatswagen, trugen Jünglinge 1008 reichgezierte Banner, Frauen 1008 Blumenkörbe, folgten überdies 1008 angefüllte Vasen. — Die Ceylanischen Buddhisten setzten daher die Zahl der Höllen (Naraka oder Niraya) auf acht fest; sie heissen Achta mahanarakata und finden sich auch bei Manu 4, 89 (Abel Remusat zu Foe Koue Ki, ch. 32, p. 500). — In den Buddhistischen Tractaten bei Upham (Rajavali etc. B. 3, S. 75) wird die Zahl der Attaperis auf 8 angegeben; in der Tibetanischen Bannerinschrift, die Csoma Körösi im Journal of the Asiatic Soc. of Bengal, vol. 5, p. 264 erläutert, von den „8 höchsten göttlichen Imps" (Rakshasas) gesprochen, endlich in der Buddhistischen Tradition von der Entstehung des Çakya-Geschlechts bei A. Weber, Indische Streifen 1, 233 von König Okkaka den seiner zweiten Gemahlin zu Liebe vertriebenen Söhnen der ersten ein Geleite von 8 Räthen beigegeben. Wie wenig willkürlich die Achtzahl in dieser letztern Anwendung war, zeigt der Ramayana, der die gleiche Anzahl von Räthen hervorhebt (Uebersetzung von Carrey und Marshman 1, 107); ferner die Angabe in Marsden's Sumatra Kap. 19, der König umgebe sich mit 4 Uluballangs, setze 8 Personen eines geringern Grades zu seiner Rechten, 16 Cajurangs zu seiner Linken; — endlich die Nachricht bei Bergmann, Nomadische Streifereien 1, 58 und Pallas, Sammlung historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften 1, 282, wonach der Rath des Fürsten (Sarga) bei Kalmücken, Torgoten und Songaren nach altem Brauche stets 8 Mitglieder zählt. —

Mit der Verbreitung des Buddhismus hielt die der Achtzahl gleichen Schritt. In dem eben angeführten Werke Bergmann's 1, 135 schreiten 8 Priester hinter dem Lama her, und wird in Band 4, 82 fgg. einer Sage gedacht, in welcher die Zahlen 8 (achtfach bereiteter Labetrank), 18 (achtzehn Reiche und 18 Strassen), 108 (108 Säulen) die leitende Rolle spielen. Darrah-Ekke wird von den Mongolen als „Erlöserin von den 8 Weltübeln" angerufen (Klaproth, Reise in den Kaukasus 1, 212), und das Grab Dschingiskan's mit 8 Ordus, d. h. weissen Häu-

sern, überbaut (Ritter, Asien 1, 505). Dieselbe Erscheinung wiederholt sich in China. Missionär Lechler bezeugt in seinen 8 Vorträgen über China, Basel, 1861, den Gebrauch eines 8eckigen Cylinders bei den Todtenfeierlichkeiten von Seite des Priesters. er soll die 8 Thore darstellen. die zum Himmel führen; J. F. Davis, La Chine, Traduction de Prichard 1837, 1, 326 das Tragen eines aus 108 Körnern bestehenden Rosenkranzes als wesentliches Etiquettestück bei den 9 grossen Festen; H. Ellis, Journal de la dernière ambassade Anglaise à la cour de Pékin, Paris 1818, Octogonalform des Porzellanthurms in Nanking und mancher Tempelsäulen, so wie die Achtzahl der Arme des Gottes Foë (1, 334; 2, 93. 140). Im 4ten Jahrhundert n. Ch. berichtet Fa Hian (Relation des Royaumes Bouddhiques, par Klaproth et Landresse. 1836. ch. 13. p. 85) über eine Kapelle, in welcher ein Schädel Foë's bewahrt wurde. Der König übergab die Bewachung des Heiligthums den 8 Häuptern der 8 ersten Familien seines Reichs. — Nach Bastian. Die Völker des Oestlichen Asiens 1, 470 herrscht die Octogonalform in den Tempeln des Landes Cambodja, wie dem Holländer Struys im 17ten Jahrhunderte in Persien ein 8seitiger Tempel mit daran gebauten 8 kleinen Thürmen auffiel (Voyages. Ed. Glanius, Amsterdam 1718: 2, 262). — Nach Ritter Asien 2. 805 gilt 108 in Bissahir, der Landschaft zwischen Djumna und Sedledsch. als die grosse mystische Zahl: der Tempel zu Barolli aber hat ein 8armiges Bild der grossen Mutter Asht-Mata (Tod, Annals and Antiquities of Rajast'han 2, 707). Nach Maçudi's Goldnen Wiesen Kap. 127 (Uebersetzung von Barbier de Ménard, T. 8, p. 313) besteht das gewöhnliche Schachbrett Indischen Ursprungs aus 8 Quadraten in die Breite und 8 in die Länge. Wenn nach Athenaeus 5. p. 198 das an der Dionysischen Procession der Ptolemäer zu Alexandria aufgeführte Bild der Dionysosamme Nysa 8 Ellen in die Höhe misst, so findet darin der Indische Ursprung des ganzen Cultus Bestätigung.

Asiatischen Cultureinflüssen ist es zuzuschreiben, wenn auf den Inseln des stillen Oceans die Achtzahl in dem gleichen Ansehn steht. Das Zeugniss des Herrn Ellis, dem der Name des

Apostels der Polynesier mit Recht beigelegt worden ist, mag uns alle übrigen ersetzen. In den Polynesian Researches Band 3, S. 120 schreibt er zunächst mit Bezug auf die Tonga- oder Freundschaftsinseln: „Bei der Eintheilung ihres Landes legen die Bewohner eine gang besondere Vorliebe für die Zahl 8 an den Tag. Beinahe jede Insel, ob gross oder klein, zerfällt in 8 Districte und die Einwohner in eine gleiche Zahl von Maataina, d. h. Abtheilungen." Hierin stimmen die Tonganer genau mit den Mandschu überein, deren ganze Nation nach J. v. Klaproth's angeführtem Werke 2, 555, in 8 Gusse, Chinesisch Ki oder Fahnen, eingetheilt ist.

Von Polynesien würde der Weg nach Amerika führen. Nun bemerkt zwar Neumann in der Schrift: Ostasien und Westamerika, nach Chinesischen Quellen des fünften, sechsten und siebten Jahrhunderts, die grossen Bauwerke des Landes erinnerten durch ihre 8 Ringe oder Stockwerke an die Indische, besonders die Buddhistische Heilighaltung der Octas. Doch diese Notiz kann mich zu weiterm Verweilen bei dem neuen Welttheile nicht veranlassen. Noch wartet meiner in Italien selbst ein Volk, das Asien für sich in Anspruch nimmt. In Etrurien tritt das πάντα ὀκτώ in mehrern bezeichnenden Aeusserungen hervor. Die Etruscer leihen dem Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit 8 γένη ἀνθρώπων; Tarquinius Superbus giebt dem Capitolinischen Tempel eine Grundfläche von 8 Plethren (Dionysius Arch. Rom. 4, p. 259 Sylb.); die Etruscischen Libri fatales enthalten den Satz, nach seinem 84. Jahre empfange ein Mensch keine Prodigia mehr (Varro bei Censorinus, Dies natal. C. 14); achttägig ist endlich die Etruscische Woche, denn je am neunten Tage, also am Beginn einer neuen Octas eilt das Volk nach der Stadt, seinem Könige zu huldigen und über seine eigenen Geschäfte zu berathen. (Macrob. Saturn. 1, 15). Alle diese Anwendungen tragen einen cultlichen Charakter, ruhen auf der Priesterlehre und setzen somit ein festes Religionsprinzip voraus. Ausgeschlossen ist jeder Gedanke an blossen Zufall. Ich verweile einen Augenblick bei der Lehre von den ὀκτὼ γένη ἀνθρώπων. Plutarch's Erzählung findet sich im Leben Sulla's Kap. 7, gleichlautend bei Suidas Σύλλας, der sich jedoch nicht

auf Plutarch, sondern auf Livius und Diodor beruft: endlich bei Cassius Dio 1, p. 189 Reimar. „Es giebt in Allem 8 Geschlechter (ὀκτὼ τὰ σύμπαντα γένη), welche in ihrer ganzen Lebensweise und in ihren Sitten von einander verschieden sind. Jedem dieser Geschlechter ist eine feste Zeitdauer (χρόνων ἀριθμός) bestimmt, welche von der Gottheit mit dem Ablauf eines grossen Jahres zu Ende geführt wird.“ Nicht auf das Etruscische Volk ist diese Lehre beschränkt, sie umfasst vielmehr das ganze Menschengeschlecht; ebenso wenig unterliegt sie einer zeitlichen Grenze, nicht der Untergang der Etruscischen Nation, sondern der des Menschengeschlechts überhaupt bildet das Ende, nicht jener, sondern der Eintritt eines Wechsels der γένη wird zu Sulla's Zeit von den Wahrsagern verkündet. So begreift die Octas der Etruscer volklich und zeitlich Alles in sich, was auf Erden besteht, sie entspricht der Octas der Aeonen, welche der Syrer Bardesanes (unter Heliogabal) in Uebereinstimmung mit den Gnostikern als durch Gottes Natur gegeben aufstellt (Bardesane d'après les sources Arméniennes, Grecques et Syriaques in der Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie par Victor Langlois, 1867, Vol. 1, p. 58). Das Wort πάντα ὀκτώ zeigt nirgends einen weitern Umfang. Ein solcher das All in seiner Gesammtheit umspannende Blick überrascht; aber die Indische Lehre geht noch weiter. Nach ihr sind die Menwantara oder die grossen göttlichen Weltperioden, deren jede unter der Herrschaft eines neuen Manu steht, ungezählt, ebenso ungezählt, wie die Schöpfungen und Zerstörungen der Welten, welche das höchste geistige Wesen gleichsam spielend vollbringt. So Manu 1, 79 fgg. Vishnu Purana Buch 3, Kap. 1 bei Wilson 3, 1. Das Indische Priesterthum lässt also seine Gedanken über die gegenwärtige Schöpfungsperiode hinaus in neuerstehende Welten hinüberschweifen und findet für diese Weiten keine Zahlgrenze mehr, während das Etruscische sich in die Schranken der bestehenden Creation einschliesst und diese der Herrschaft der heiligen allumfassenden Achtzahl unterwirft. Das Colossale waltet in Asien, wie in seinen Naturgebilden so in seinen geistigen Anschauungen; in Europa nimmt Beides Diminutivgestalt an; aber in den ver-

kleinerten Formen liegen die letzten Ausläufer jener mächtigern erhabenern Schöpfung uns vor.

So viel über die Octas Etruriens. Dahingestellt mag bleiben, ob die Anwendungen, welche die Römer der Achtzahl leihen, wenn nach ihrem Glauben das ancile im 8. Regierungsjahre Numa's vom Himmel fällt (Plutarch. Numa 13), wenn 8 Monate des Jahres Auspicien beobachtet werden (Quaestiones Romanae 38), dem Neptunus jeder achte Tag des Monats geweiht ist (Plut. Theseus am Ende), die Mädchen am 8. Tage nach der Geburt ihren Namen erhalten (Plut. Q. Rom. 102), die grossen Annalen in 80 Bücher vereinigt sind: — ob diese Anwendungen, sage ich, auf Etruscischen Einfluss zurückzuführen sind, oder einen selbstständigen Ursprung haben. Genug, dass auch sie mit Religion und Cultus im engsten Zusammenhang stehn.

Doch nun genug der Nachweise. Von Italiens Westküste bis nach den Inseln des Stillen Oceans ist den Völkern die Achtzahl in derjenigen Bedeutung, welcher das Griechische Sprichwort *πάντα ὀκτώ* zum Ausdruck dient, theils früher bekannt gewesen, theils bis auf den heutigen Tag geläufig. Die Grundidee, aus welcher diese Geltung ursprünglich hervorging, mag früh verdunkelt oder in gänzliche Vergessenheit gerathen sein: aber an die Stelle des klaren Bewusstseins trat die Macht der Ueberlieferung und die Gewalt der Gewohnheit. In Allem, was mit dem religiösen Glauben und den cultlichen Formen im entferntesten Zusammenhange steht, auferlegt sich den Völkern diess Anseln der Octas: unvollkommen und mangelhaft ist Alles, was nicht auf ihre Höhe gebracht wird, anormal jede Decimalzahl, der nicht die heilige vollendete Acht hinzugefügt wird: sie ist die Grundgrösse, die entweder halbirt oder vervielfältigt zu entsprechenden Summen hinleitet, sie auch massgebend für die Eintheilung der Länder, der Völker und die Zahl der Mitglieder oberster Behörden. Auf allen Gebieten, bei allen Culturvölkern herrscht das *πάντα ὀκτώ* in gleicher Weise. Wie enge und unzureichend sind dieser Erscheinung gegenüber alle unsere Schulmeinungen! Der Hellenist sieht in dem Griechischen Sprichwort urgriechische Volksweisheit, dem Etruscologen gelten die *ὀκτώ*

γένη ἀνθρώπων als unantastbares Sondereigenthum der Etruscer, die er mit der grössten Entschlossenheit gegen den Vorwurf Asiatischer Herkunft in Schutz nimmt; warum sollte der Orientalist die Epen, Religions- und Gesetzbücher Indiens, der Asiatischen Völker überhaupt, mit weniger Eifersucht gegen jeden Zusammenhang mit occidentalen Begriffen zu wahren suchen? Aber die gleiche Betrachtungsweise der Achtzahl in Ost und West, ihre allerwärts gleiche Anwendung und gleichartige Durchführung gehört nicht zu jenen Erscheinungen, welche in der Anlage der Menschennatur wurzeln und desshalb bei den verschiedensten Völkern einen selbstständigen Ursprung nehmen können: sie ist vielmehr das Ergebniss einer Culturfortpflanzung, die von einem bestimmten Mittelpunkte ausgeht und durch Wanderungen oder eine jener tausenderlei Berührungen und Wechselwirkungen der Völker aufeinander vermittelt wird. In die Zeiten, in welchen diese Bewegung ihren Anfang nahm, reichen weder historische Ueberlieferungen noch Fundstücke zurück und unnahbar bleibt unserer Forschung auch der Urgedanke, welcher die Heiligkeit der Octas für Jahrtausende fest begründete: doch solche Gebrechlichkeit der eignen Einsicht vermag der Thatsache selbst keinen Abbruch zu thun. Die Universalität des *πάντα ὀκτώ* bleibt bestehn und verkündet die Wahrheit des Wortes, dass Alles auf Erden nur im Zusammenhang, Nichts in Isolirtheit auftritt und begreiflich wird.

XII.

Inschrift eines Römischen Trinkgefässes.

Mehr Unterhaltung als Belehrung wird Ihnen meine kurze Mittheilung bringen. Trägt sie zur Kenntniss des Alterthums auch gar nichts bei, so wirft sie dagegen auf die Interpretationskunst unserer kritischen Zeit einiges Licht.

Der Französischen Académie des Inscriptions legte Herr Edmond Le Blant die Inschrift eines Römischen Erzbechers

vor. Sie läuft um das Gefäss herum und bietet der Lesung keine Schwierigkeit.

Si plus miseris minus bibes si minus miseris plus bibes.

Ich übersetze:

Wenn du ein grösseres Quantum eingiessest, so wirst du weniger trinken; wenn du weniger eingiessest, so wirst du mehr trinken.

In diesen Worten ist eine Erfahrung ausgesprochen, welche ich einmal bei einem Zechgelage bestätigt fand. Diejenigen der Gesellschafter, welche ihr Glas nie ganz, sondern stets nur theilweise auffüllten, hatten zuletzt die grösste Zahl Flaschen geleert. Weit zurück hinter ihnen blieben jene, welchen das Glas so bis zum Rande gefüllt werden musste, dass eine Fliege daraus hätte trinken können, wie unsere Altvordern zu sagen pflegten. Ja der verstorbene Freund Sch. duldete nie mehr als einige Tropfen in seinem Becher und vertilgte doch schliesslich das grösste Quantum. Im Grunde enthält also die Becherinschrift eine Aufforderung, reichlich zu trinken, und eine Anleitung, wie man diess am sichersten thun könne. Eine ähnliche Lehre giebt Plutarch, da wo er von den Eigenschaften eines seiner Aufgabe gewachsenen Symposiarchen spricht. Ein solcher, sagt er in den Tischreden 1, 4, muss wissen, dass diejenigen, die in reichen und starken Zügen trinken, schneller betrunken werden als solche, die nur wenig auf einmal nehmen. Ein solcher, füge ich bei, wird also den Gästen die gleiche Mahnung ertheilen, welche die Becherinschrift verkündet: je weniger du auf einmal eingiessest und trinkst, um so länger und um so mehr wirst du trinken können! — Hören Sie nun, was Herr Le Blant den Akademikern mittheilte. Ich übersetze den Bericht, der in der Revue archéologique des Jahres 1878, Nouvelle Série T. 8, p. 129 enthalten ist. „Diejenigen, welchen ich die Inschrift zuerst mittheilte, wollten darin eine Invitation à la charité erkennen. Wenn man nämlich das Wort dederis hinzufügt, so lässt sich folgende Uebersetzung geben: „Je mehr du den Armen geben wirst, um so weniger wirst du trinken. Je weniger du den Armen giebst, um so mehr wirst du trinken.“ Aber passt der so ausgesprochene Gedanke für einen Becher, der einen ganz

heidnischen Charakter trägt, worüber das auf demselben angebrachte Bild keinen Zweifel lässt? Gewiss nicht. Wir müssen uns also nach einer andern Erklärung umsehn. Herr Le Blant schlägt vor, in miseris nicht den Dativ von miser, sondern „eine Form“ des Verbum mittere zu erblicken und diess für mittere talos, Würfel werfen, zu nehmen. Der Becher würde also den Gästen zurufen: „Je mehr du Würfel spielen wirst, um so weniger wirst du trinken; je weniger du spielen wirst, um so mehr wirst du trinken.“ Wir wissen ja, dass die Sitte, während eines Gelages Würfel zu spielen, bei den Alten sehr beliebt war. Nichts ist daher natürlicher, als dass der Becher den „Wunsch hatte“, Allen, die ihn ergreifen würden, zu Gemüthe zu führen, die Zeit, welche sie ihrer Spielleidenschaft widmeten, werde dem Vergnügen, dessen Symbol der Becher ist, entzogen. Diese Auslegung scheint sehr empfehlenswerth. Herr de Wailly hat darauf hingewiesen, der Ausdruck plus minus mittere könnte wohl auf die Anzahl der Punkte, welche jeder Spieler werfe, sich beziehn. Dann wolle die Inschrift jedem der Spieler zurufen: „du wirst trinken in dem Verhältniss zu der Zahl der Punkte, die du geworfen haben wirst.“ Man hätte dann zu lesen: Minus bibes, si minus miseris; plus bibes, si plus miseris, weil eine Anzeige, mit welchem Worte der Satz beginne, nicht vorliege. Diese Erklärung des Herrn de Wailly wäre Nichts als eine unbedeutende Variante zu der Interpretation des Herrn Le Blant.“ Diess die Meinung der Französischen Akademiker. Wo bleibt da der bon sens der weingesegneten Gallischen Nation?

XIII.

Der Schwestersohn des Daedalus.

In unmittelbarer Nähe der Akropolis lag ein Heiligthum der Perdix, am Wege von dem Theater nach der Burghöhe das Grab des Kalos, ihres Sohnes. Jenes erwähnt Suidas, *Πέρδικος ἱερόν*, dieses Pausanias 1, 21, 6. Näheres über beide Cult-

stätten wird uns nicht mitgetheilt. Ebenso wenig weiss die Tradition von der Mutter oder dem Sohne zu erzählen. Ruhmlos, ohne eigenen Mythenkreis, Schatten gleich stehen die beiden Gestalten da. So bedeutungslos erscheinen sie, dass selbst ihre Namen verwechselt und der Sohn bald Kalos, bald Talos, wenn nicht gar Circinus genannt wird. (Sibelis zu Pausan. a. a. O. vol. 1. p. 72.) Noch mehr. Von einem Gemahle der Perdix, einem Vater des Kalos ist nirgends die Rede. Räthselhaft muss diess jedem denkenden Beobachter erscheinen. Doch noch auffallender ist ein anderer Umstand. Fehlt der Name des Gemahls der Perdix, so wird dafür der ihres Bruders genannt; lässt sich der Vater des Kalos nicht entdecken, so finden wir dagegen den Avunculus, und zwar einen solchen, dem Neffe und Schwester die Erhaltung ihrer Namen im Gedächtniss der Nachwelt allein zu danken haben. Was sollen wir von allen diesen Seltsamkeiten, was insbesondere von der Ersetzung des Vaters durch den Mutterbruder, des Sohnes durch den Schwestersohn denken? Wie das bedeutsame Hervortreten des Avunculats erklären? Verdankt es dem Zufall, verdankt es der Laune eines Mythographen seine Entstehung? Ich finde diese Frage nirgends beantwortet, ja nicht einmal aufgeworfen. Ueber Daedalus' Bedeutung für die Entwicklung der Griechischen Kunst ist viel geschrieben, viel auch für den rein mythischen Charakter dieser angeblich geschichtlichen Persönlichkeit gestritten worden. Perdix und Kalos verfielen darob der Vergessenheit. Unerheblich, ja gänzlich gleichgiltig schienen die verwandtschaftlichen Angaben. Wer möchte sich bei solchen Nebenumständen aufhalten, wenn es sich um die grosse Frage der historischen Kritik, um die Verflüchtung einer Persönlichkeit in Dunst und Nebel handelt! Werden Sie mich tadeln, wenn ich ein umgekehrtes Verfahren einschlage, die grosse Frage bei Seite liegen lasse und der kleinen, der Aufklärung des seltsamen Verwandtschaftsnexus, mich zuwende? Vielleicht gelingt es, auch diesem unbeachteten, unscheinbaren Punkte ein höheres Interesse zu leihen.

Der Daedalus-Mythus zeigt uns eine Familie von drei Gliedern: Mutter, Mutterbruder und Schwestersohn. Hat Willkür die Gruppe so zusammengesetzt oder beruht sie auf alter Fa-

milienordnung? Die Elemente zur Beantwortung dieser Frage brauchen nicht in der Ferne gesucht zu werden, sie liegen in der Daedalus-Sage selbst. Bemerken wir an erster Stelle den Namen Perdix. So heisst die Daedalusschwester nicht nur in den beiden Eingangs genannten Stellen, sondern ebenso bei Apollodor. Andere, wie Sophocles *ἐν τοῖς Καμικοῖς* (bei Suidas a. a. O.), ungenannte Mythographen bei Servius zu Aeneis 6. 14, Hygin. fab. 39 geben den Namen auch dem Sohne, der sonst abwechselnd Kalos und Talos heisst. Ursprünglich ist Perdix Bezeichnung der Schwester, für welche eine zweite nicht vorliegt. Das Rebhuhn verweist uns sofort auf den Aphroditecult Cyperns, welcher den durch grosse Fruchtbarkeit, Schönheit und Schmackhaftigkeit ausgezeichneten Vogel als Bild der hetärischen Göttin kennt. Ich verweise auf Engel, Kypros 2, 155 und „Tanaquil" S. 45. 46. Dass uns das Rebhuhn den richtigen Weg führt, beweist Daedalus, der Perdix Bruder, durch viele hervorragende Züge seines Mythus. Als Aphroditens Diener erscheint er, wenn er der Minosgemahlin Pasiphaë zur Befriedigung ihrer unreinen Begierde behilflich ist, die Minostochter Ariadne mit dem Faden zur Rettung ihres geliebten Theseus beschenkt, auf Sicilien die Gunst der Cocalus-Töchter zur höchsten Begeisterung steigert, auf dem Berge Eryx die Platform zur Errichtung des Aphrodite-Tempels ebnet und dieser Göttin einen goldenen Schenkel als Weihegabe darbringt. Aphroditens Diener ist er auch, wenn er als Werkzeug der Rache in der Göttin Hand alle Sprösslinge der Sonne willenlos verfolgt. Gewährsmänner sind Pausanias 7. 4. 5; Diodor 4. 76—79, endlich Servius zu Aeneis 6, 14. Welchen Gewinn ziehen wir aus der erkannten Verbindung? Ich glaube, der Schluss ist zuverlässig. Der grossen Mutter aller Erdgewächse, die in der wilden Sumpfvegetation ihre Ueppigkeit entfaltet, der Sonne zürnt, weil sie ihr Beilager mit Ares offenbarte, und, der Ehe feindlich, das Sühnopfer der Keuschheit von dem Weibe verlangt, — dieser Göttin entspricht nur die mütterliche Familie, die, vaterlos, Nichts kennt als den Mutterbruder und die Schwesterkinder. Nicht länger verweile ich bei diesem Punkte, der in frühern Schreiben hinlänglich erläutert wurde. So viel über Perdix. — Ausser dem

Rebhuhn erscheint in unserm Mythus noch ein zweites Thier, die Schlange. Sie wird mit dem Perdixsohne in die engste Verbindung gesetzt. Eine doppelte Wohlthat erwies sie ihm, wie Diodor 4, 76 sich ausdrückt. Sie lehrte ihn nicht nur die Anfertigung der Säge, sondern führte nach seinem Tode auch zur Entdeckung des Mörders. Das ist die Schlange der Erechthiden, desjenigen Geschlechts, dem Daedalus und Perdix sammt ihrem Sohne nach dem übereinstimmenden Zeugniss aller Quellen angehören. Dem Tellurismus der erdgebornen Drachensöhne aber entspricht wiederum kein anderes Familiensystem als das der Maternität, welches auch in der mythischen Geschichte der Erechthiden Attika's überall hervortritt, überall seinen Einfluss auf die Gestaltung des ganzen Sagenkreises geltend macht. Beweise bringe ich keine bei, sie finden sich im „Mutterrecht" an mehrern Stellen, besonders in § 134, der den Euripideischen Jon behandelt, zusammengestellt.

Dank dem Rebhuhn und der Schlange bin ich nun weit genug gelangt, um die Frage, ob das Avunculats-Verhältniss des Daedalus zu Kalos auf Zufall oder einer festen Familienordnung beruhe, mit Sicherheit zu entscheiden. An jenen wird Niemand mehr denken. Nicht der Laune eines Mythographen verdankt die Sage die seltsame Verwandtschaft, welche ihre drei Hauptpersonen unter einander verbindet; sie ist der Ausdruck einer Familienbetrachtung, auf welcher das Leben der Erechthiden-Vorzeit ruhte, folglich der Zeuge eines Gesellschaftszustandes, für den das spätere Griechenland kein Verständniss mehr hatte, dessen Traditionen es aber mit pietätsvoller Treue bewahrte. Leicht erklären sich jetzt alle Einzelheiten. In dem erkannten Familienprinzip wurzelt das Wegfallen des Gatten und Vaters; das Erdrecht des Draconteum genus, oder — wie Virgil Aeneis 12, 515 sich ausdrückt — das nomen Echionium kennt sie noch nicht; in ihm der Uebergang des Mutternamens auf den Sohn; in ihm die Fortpflanzung der Familie durch die gebärende Naturseite, durch Mutter und Tochter, beziehungsweise durch die Schwester. Bei dieser letzteren Consequenz verweile ich. Sie ist die wichtigste aller Folgen des Erdrechts und diejenige, welcher der Daedalus-Mythus die weiteste Be-

deutung beilegt. Zwar wird von dem Erbanspruch des Schwestersohnes gegen den Avunculus, also von derjenigen Folge des Muttersystems, welche gewöhnlich allein in Frage kommt, keine Erwähnung gethan, überhaupt von einem rechtlichen Verhältniss zwischen avunculus und nepos (im alten Sinne des Wortes) nirgends gesprochen. Um so nachdrücklicher tritt ein anderer Ausdruck der Innigkeit Beider hervor. Der Mutterbruder ist Lehrer des Schwestersohnes. Nicht in der Rechtsnachfolge nach dem Tode offenbart sich der Zusammenhang beider Personen; seine grössere Bedeutung bekundet er während der Lebenszeit derselben. Im Schoosse der Familie, im täglichen Umgang, in der erziehenden Thätigkeit zeigt der Mutterbruder sich als wahrer Vater des Schwestersohnes, der Schwestersohn als echter Sohn des Mutterbruders. Dem Neffen widmet der Oheim alle seine Sorgen, alle Gaben seines Geistes; unendlich höher steht diess als das reichste Erbe an Geld und Gut. In der gleichen Bedeutung zeigt sich der Avunculat in noch gar manchen Sagen. Der Mutterbruder als Erzieher des Schwestersohns ist keine ungewöhnliche Erscheinung. Noch zahlreicher aber sind solche Traditionen, in welchen das Pietätsverhältniss der beiden Nächstverwandten andere Ausdrucksformen annimmt. Ihre Mittheilung, die ich mir für spätere Schreiben vorbehalte, wird lehren, dass Nichts der Innigkeit gleichkommt, welche Mutterbruder und Schwestersohn mit einander verbindet, und uns überzeugen, dass diese schönste Seite des mütterlichen Blutrechts dem Menschengeschlecht auch unter der Herrschaft des ausgebildeten Paternitätssystems nicht verloren ging.

Das Bild der Erechthiden-Familie, das jetzt vor uns liegt, ist in allen seinen Zügen so harmonisch, dass wir dem Zufall, der Laune, der Willkür auch nicht den geringsten Antheil an dessen Vollendung mehr zugestehen können. Dadurch gewinnt der Daedalus-Mythus einen Werth, den man bisher in ihm nicht zu erkennen wusste. Und doch ist der Schatz noch lange nicht gehoben. Ein zweites Bild wird uns entrollt. Es ist das des Kampfes gegen die Herrschaft des reinen Naturprinzips in der menschlichen Familie. Daedalus unternimmt ihn, wie Orestes ihn unternahm, Athener der Eine und der Andere. Beide wurzeln

in der alten Mutterfamilie, beide suchen das Leben ihres Volks auf eine höhere Geistesstufe zu erheben. Doch Beide folgen verschiedenen Motiven, handeln unter verschiedenen Antrieben, haben andere Schicksale und erreichen andere Ziele. Das ist es, was der Sage von Daedalus' Kampf gegen das überlieferte Lebensprinzip auch neben dem Bilde des Orestes hohes Interesse leiht. Keine blosse Wiederholung des gleichen Sagentypus liegt uns vor, eine neue Seite des menschlichen Wesens wird geoffenbart. Hat Orestes göttlicher Hilfe sich zu erfreuen, legt Athene den weissen Stein ein, der der rächenden Hand des Areopags ihn entreisst und die Stadt der Erinnyen dem Apollinischen Lichtprinzip für immer sichert: so sieht Daedalus sich ganz auf die Kraft seines eigenen Geistes, auf die in ihm selbst liegenden Hilfsmittel hingewiesen. Er kennt, wie Pausanias 7, 4, 5 sich ausdrückt, das Recht seiner Heimath, er weiss, dass die Erinnyen den Schwestersohnsmord gleich dem vergossenen Mutterblute als unsühnbare Verletzung ihres Tellurismus verfolgen, der Areopag ein verdammendes Urtheil sprechen muss. Von der Erectheus-Erde hat er Nichts zu hoffen, er flieht den Boden, mit dem er die Schlange des Geschlechts bedeckte. In fremden Ländern ringt er mit feindlichem Geschick, nie entmuthigt, in seinem Geiste stets neue Hilfsquellen erweckend. Nicht seiner Kunst allein, bemerkt Pausanias a. a. O., sondern nicht weniger seinen Irrfahrten und dem mannigfaltigen Wechsel seiner Schicksale verdankt er seinen Ruhm. So steht er in der Sage da, das Bild des Hellenen, der den Fesseln der Materie sich zu entziehen, mit den Fittigen des Geistes über die Erde sich emporzuschwingen in stetem Kampfe bemüht ist. Was er in sich fühlt, was er zur Anerkennung bringen will, ist seine Individualität, sein Ich, gegenüber dem hergebrachten Naturgesetz seiner Heimath und seines Geschlechts, gegenüber dem mütterlichen Stoff, in dem die Gleichheit aller Erdgeschöpfe wurzelt. In dem Motive des Neides und der Eifersucht, das Daedalus zum Morde des Schwestersohns antreibt, hat die Sage diese Macht des persönlichen Bewusstseins, diese unwiderstehliche Gewalt geistiger Individualität zum Ausdruck gebracht. Wie könnte das erwachende Selbstbewusstsein dem Gesetze des Untergangs

der intellectuellen Persönlichkeit sich unterwerfen? wie es ertragen, dass der ganze geistige Erwerb nach stofflichem Blutrechte dem Sohne der Schwester, der Zeugung eines fremden Mannes, zufallen soll? Gegen solche Entehrung erhebt Daedalus seine frevelnde Hand; das Recht der alten Zeit trifft er ins Herz. Was hier im Sagengewande uns dargestellt wird, das findet in geschichtlichen Thatsachen vielfache Bestätigung. Wo wir hinblicken, zeigt sich das Zusammentreffen der Ausbildung des persönlichen Bewusstseins mit dem Untergang des Schwestersohnsrechts und der ersten Anbahnung des Paternitätssystems, des Fortlebens des Vaters im Sohne. Führt eine gewaltige Fürstennatur ihr Volk aus alten Sitzen zu Eroberungen fort, so geht ihr Streben stets dahin, was eigene Kraft erworben, eigener Kraft, dem Sohne, zu sichern. Blutige Kämpfe zwischen dem Erben der alten und dem der neuen Zeit sind die gewöhnliche Folge des Zusammenstosses der beiden entgegengesetzten Lebensauffassungen, die manchmal zu Compromissen sich verstehn. Nicht weniger Belehrung liegt in den Erscheinungen auf dem Gebiete der Gütervererbung. Voreltherliches, ererbtes Gut dem Schwestersohne zu überlassen, fällt nicht so schwer als den durch persönliche Anstrengung des Geistes und Körpers gewonnenen Reichthum dem eigenen Kinde verloren zu sehn. Desshalb finden wir die Paternität bei dem Erwerb letzterer Art früher anerkannt, als bei dem Gut der ersten Klasse, und oft ganz auf jenen beschränkt. Desshalb ist auch Beschenkung der Söhne zu Lebzeiten des Vaters, Abfindung der Schwestersöhne durch die directen Nachfolger, selbst Adoption der Neffen ein häufiges Mittel, zu welchem das Bewusstsein individueller Geltung im Kampfe gegen traditionelles Recht seine Zuflucht nimmt. Auf genauere Nachweise einzugehn, ist heute nicht Zeit. Genug, dass uns die Bedeutung des Daedalus-Mythus für das Verständniss eines der dunkelsten Punkte in der Entwicklung der menschlichen Gesittung, des Uebergangs aus der mütterlichen in die väterliche Lebensgestaltung, klar wird.

Erst von diesem Standpunkte aus lassen die einzelnen Züge im Bilde des fliehenden Schwestersohnsmörders in ihrer vollen

Bedeutung sich würdigen. Die Minos'sche Creta bietet Daedalus keine bleibende Stätte. Sie, das Land der Muttersöhne, eine *φίλη μητρίς*, keine *πατρίς* (Mutterrecht S. 28. Register u. d. W. Creta), kann dem Verletzer des Mutterrechts unmöglich dauernden Frieden gewähren. In blutigen Hass verwandelt schnell sich Minos' anfängliche Freundschaft. Der feindliche Gegensatz Beider hört nie auf. Der orientalische Geist vermag mit dem erwachenden Bewusstsein des Occidents nie sich zu versöhnen, im Westen findet er seinen Untergang. Dort, in Sicilien und Italien, ist kein Name so berühmt als der des Daedalus, schreibt Pausanias 7, 4, 5. Den wahren Wendepunkt bildet die Flucht aus Creta. Was vor diesem Zeitpunkte liegt, folgt dem Prinzipe der Maternität; was weiter sich ereignet, verkündet das Ringen nach einem höhern Lebensgesetz. In Creta zuerst tritt Icarus auf. Der mutterlose Sohn ist des Vaters Fluchtgenosse. Früher wird er nie genannt. Sämmtliche Quellen, Diodor 4, 77; Pausanias 7, 4, 5; 9, 11, 3; Strabo 14, p. 639; Servius zu Aeneis 6, 14 bezeugen diess zeitliche Zusammentreffen. Statt des Schwestersohns neben dem Mutterbruder sehen wir jetzt neben dem Vater den Sohn. Theilnahme und Beistand verbindet sie unter einander, gewichen ist jenes Rachegefühl, das den Oheim zum Verbrechen gegen den Neffen angetrieben hatte. Gleiche Begeisterung für ein höheres, himmlisches Ziel beseelt Daedalus und Icarus, ja der Sohn vergisst die engen Schranken, welche dem endlichen Menschengeiste gesteckt sind; seinem Wahne der Gottähnlichkeit fällt er zum Opfer: den Hellenen aller Zeiten ein warnendes Beispiel. Verständiger ist der Vater. Nahe der Erde hält er seinen Flug und erreicht so das Ziel. Ohne der Quelle des Lichts sich gleichzustellen, sucht er jetzt den Verein der uranischen Mächte. Aus dem Dienste der hetärischen Aphrodite tritt er in den der grossen Lichthelden Apollo, Heracles, Theseus, der Bekämpfer des Weibes, der Begründer des geistigen Vaterthums unter den Menschen, über. Als Erbauer des Apollotempels der Italischen Cumae nennt ihn die Sage, auf welche Virgil im 6. Buche der Aeneis sich beruft. Hier im fernen West liegt der Schluss der Irrfahrten, der durch die Erinnyen des gemordeten Schwester-

sohns verhängten Schicksale und ihrer Wechselfälle; mit dem Wonnegefühl überwundener Prüfung steilt der Künstler auf den Thürflügeln des Heiligthums sie dar. — Der nahen Beziehung zu Heracles gedenken Pausanias 9, 11, 4 und Diodor 2, 6. Die Sage lautet, auf der kleinen Insel bei Samos, die Strabo 14. p. 639 Ikaris nennt, habe Heracles einen Leichnam gefunden, ihn als den des Icarus erkannt und auf dem Vorgebirge nach dem Aegeischen Meere hin bestattet, Daedalus aber die Liebe dadurch erwidert, dass er dem Heracles ein Standbild verfertigte, das Pausanias der Stadt Theben, Diodor Pisa zuweist. Selbst auf Jolaus, den Heraclesgefährten, pflanzt die Freundschaft sich fort, nicht weniger auf den Apollosohn Aristaeus, mit welchem Daedalus Sardinien colonisirt (Diodor 4, 30). — Theseus endlich, schon durch Ariadne dem Künstler verbunden, tritt in der Sage des Klidemus bei Plutarch, Theseus 9, als dessen Beschützer gegen Minos auf: ein sprechender Beweis für die endliche Assimilirung des Erechthiden mit dem Gründer einer neuen Athen. In diesem Vereine mit den höchsten uranischen Lichtmächten erscheint Daedalus als der Vertreter des väterlich-geistigen Lebensprinzips, das dem Schwergewichte des Stoffes und den Fesseln des mütterlichen Tellurismus siegreich sich entwunden hat. Die Ketten, mit welchen Minos den Vater und den Sohn belastet, die Fittige, die Beide aus dem Kerker himmelwärts über Länder und Meere hinwegtragen und zuletzt Apollo als Weihegabe dargebracht werden: keine kindische Fabel sind sie, vielmehr ein sinnreiches Bild sowohl des Sieges, der dem geistigen Prinzip über das stofflich leibliche in Daedalus verliehen wurde, als der endlichen Grenzen, die auch dem höchsten Streben gesetzt bleiben.

Zwei Gemälde, sagte ich früher, werden in der Daedalussage entrollt. Als Drachengeschmückten Erechthiden, belastet mit dem unsühnbaren Morde des Schwestersohns, zeigt ihn das eine; im Dienste des nach Selbstgeltung ringenden Geistes, dem Gesetze der himmlischen Lichtmächte ergeben, das Naturrecht der Maternität von sich weisend das andere: getrost kann ich jetzt die Wahrnehmung des Zusammenhangs der beiden Sagentheile unter sich und der einzelnen Züge eines jeden derselben

Ihnen anheimstellen. Willkürlich und regellos, ein Phantasiegebilde voll der seltsamsten Mährchen erscheint zuerst die Geschichte von Daedalus, Kalos, Icarus: nach festen Grundsätzen entworfen und durchgeführt, einheitlich in allen ihren Bestandtheilen steht sie jetzt vor uns. Sie ist kein dichterisches Gebilde, sondern Erinnerung der Vorzeit, das Echo geschichtlicher Zustände und Schicksale, durch welche der Hellenische Volksstamm wirklich hindurchgegangen ist: seine innere Consequenz verdankt er diesem Ursprung aus dem realen Leben, nicht der Logik eines Mythographen. Keine Fabel, sondern eine historisch gesicherte Lebensform ist die rein mutterrechtliche Ordnung der urattischen Familie. Eine Sage, die sich dieser Familienordnung erinnert, kann nur unter ihrer Herrschaft entstanden sein. Spätere Generationen hätten dem Rechte ihrer Zeit den maassgebenden Einfluss gestattet, mithin des Schwestersohns nie gedacht, sondern der mütterlichen eine väterliche Verwandtschaft vorgezogen. Wie wenig diess blosse Vermuthung ist, zeigt das Verfahren eines gewissen Menecrates, der Kalos zum frater patruelis des Daedalus, Beide also zu Brüdersöhnen macht. Das berichtet S e r v i u s in seinem reichhaltigen Scholion zu Aeneis 6, 14. Der Avunculat des Muttersystems ist also durch eine väterliche Verwandtschaft ersetzt. Unverständlich war jener geworden, Menecrates wollte die Sache seinen Zeitgenossen mundgerechter machen. Versuche, alte Ueberlieferungen neuen Sitten und Anschauungen zu accommodiren und im Geiste derselben umzugestalten, begegnen auf allen Sagengebieten. Das Gegentheil, nach überlebten Zuständen zu denken und zu erfinden, ist Niemand verliehen. Dass ein Menecrates an Daedalus-Kalos sich versuchte, muss weit weniger auffallend scheinen, als dass es nicht mit mehr Erfolg geschah, und die echte alte Sage dennoch sich in der Ueberlieferung behauptete. Die Erklärung dieser glücklichen Erscheinung liegt in zwei Umständen von weitreichender Bedeutung. An den Heiligthümern der Perdix und des Kalos am Abhange der Akropolis fand die Tradition einen festen Halt, ohne welchen sie ihre Sicherheit verloren haben würde. Dazu kommt als zweites Förderungsmittel genauer Ueberlieferung die Treue, womit ein Geschlecht

dem andern nacherzählte, ein Schriftsteller dem andern nachschrieb, also eben jene gedankenlose Pietät, für welche die Reformer jeder Art nur Spott, ich meinerseits nur Dankgefühl habe. Ohne solche stützende Momente wäre eine der bemerkenswerthesten Spuren der ältesten Familienordnung und Verwandtschaftsbetrachtung Attica's verloren, der Gedankenzusammenhang des Daedalus-Mythus zerrissen, unser Einblick in den Uebergang aus einer Lebensform in eine neue durchaus getrübt.

In harmloserer Weise als der Fälscher Menecrates legten die Griechen von Cleonae die Familienverhältnisse des Daedalus sich zurecht. Sie machten die Bildhauer Skyllis und Dipoinus, denen die Ueberlieferung das alterthümliche Bild der Athene im dortigen Heiligthum zuschrieb, zu Söhnen des ersten Begründers ihrer Kunst und suchten dann diesem eine passende Gemahlin. Sie fand sich in Gortyna; eine Gortynerin soll Daedalus zu seinem Weibe erkoren haben. So erzählten die Cleonaeer dem Pausanias (2, 25, 1). Mag diese Localtradition zu Hadrian's Zeit schon alt gewesen sein, das Zeichen willkürlicher Erfindung trägt sie an der Stirne. Aber diese Erfindung folgt den Ideen der ausgebildeten Vaterfamilie, und das ist es, worauf ich aufmerksam machen will. Das Erbe der Kunst geht jetzt von dem Vater auf die Söhne über. Ein anderes Successionsgesetz vermag der ausgebildete Hellenismus sich nicht zu denken. Kennt die Pelasgische Vorzeit den Avunculus als Haupt des Verwandtenkreises, so steht nunmehr als solches der Vater da; ist früher der Mann am engsten mit seiner Schwester verbunden, so wird jetzt der Gemahlin die erste Stelle eingeräumt; übertrug er ehedem die Geheimnisse seiner Kunst auf den Schwestersohn, so erblickt er jetzt nur noch in den eigenen Kindern die Erben seiner persönlichen Auszeichnung. Der geistige Gesichtspunkt der Paternität hat also den Sieg davongetragen. Daedalus beginnt den Kampf, der zu diesem Ende führen sollte. „Was er gebildet hat," schreibt Pausanias 2, 4, 5, „entspricht noch nicht einem feinern Geschmacke, dennoch lässt sich nicht verkennen, dass es aus göttlicher Begeisterung hervorgegangen ist." So Daedalus' Stellung in der Entwicklung der Kunst, so auch die in der Geschichte der Familie.

Beide Gebiete halten gleichen Schritt. Ist dieser Parallelismus nicht höchst bezeichnend für den Geist der Hellenen, der Athener insbesondere? In Rom haben staatlich-politische Gesichtspunkte den Untergang der alten Naturordnung des Blutgesetzes herbeigeführt, wie das Sororium tigillum mit seinen Traditionen uns lehren wird. Athen folgt einem Antriebe anderer Art: der Genius der Kunst ist es, der hier den Bruder zum Verbrechen gegen die Schwester antreibt, ja der Genius jenes Kunstzweiges, in welchem die Hellenische Welt ihre geistige Individualität zum vollendeten Ausdruck brachte. Was kümmert uns neben dieser Einsicht die Frage, ob unter Daedalus' Namen eine ganze Künstlerschule versteckt liege, oder des Pausanias Glaube an eine einzelne Persönlichkeit zu billigen sei? Die geistige Bedeutung der Sage ist von der Entscheidung dieses Streites unabhängig. Ich für meinen Theil erkenne der Individualität die Palme zu. Sie ist es, welche der trägen Masse Leben einhaucht und die Menschheit zu jener Bewegung aufruft, welche der Griechische Künstlervater den Gebilden seiner Hand zu leihen verstand.

XIV.

Der Schwestersohn des Daedalus. Eine Indische Parallele.

Der Mord des Schwestersohnes durch den Mutterbruder ist in der Griechischen Daedalus-Sage der Ausgangspunkt einer neuen höhern Gesittung für das ganze Volk. Mein letzter Brief suchte diess nach allen Seiten hin zu erläutern. Gleiche Bedeutung knüpft eine Indische Legende an das gleiche Verbrechen. Die Parallele wird Ihnen nicht geringere Ueberraschung bereiten, als sie mir selbst gebracht hat. Sie verdient unsere ganze Aufmerksamkeit.

Von den drei ältesten und eigentlichen Veden, dem Rig, Yajus und Saman, zerfällt der mittlere oder Yajus Veda in zwei

Stücke, den schwarzen Yajus und den weissen Yajus, deren ersterer den Namen Taittiriya Veda trägt. Die Erklärung dieser Zweitheilung übernimmt eine Legende, welche Vishnu Purana, B. 3. K. 5 bei Wilson 3, 52—57 mittheilt, und zu deren Betrachtung ich noch die Uebersetzung in den Original Sanscrit texts, pars 3, p. 32. 33 und Colebrooke, Essay on the Vedas or sacred writings of the Hindus in den Miscellaneous Essays in 3 volumes, London, Trübner 1873, vol. 2 herbeiziehe. Die Legende lautet also. Verkünder des ältesten Yajus Veda war Vaisampayana. Von ihm wurde er 17 Schülern mitgetheilt. Vaisampayana unterrichtete darin ausserdem den Yajnavalkya, der seinerseits weitere Schüler hatte. Nun ereignete sich, dass Vaisampayana unabsichtlich den Tod seines Schwestersohnes herbeiführte, Yajnavalkya aber dem Gebot seines Lehrers, die Verantwortung der That auf sich zu nehmen, nicht gehorchen wollte. Erzürnt über diese Unbotmässigkeit forderte Vaisampayana von seinem Schüler die Rückgabe der ihm mitgetheilten Wissenschaft. Sogleich brach Yajnavalkya den Veda in Fetzen aus seinem Munde. Da verwandelten sich Vaisampayana's übrige Schüler in Rebhühner und pickten nach dem Gebot ihres Lehrers die beschmutzten Textesbruchstücke auf. Darum heisst dieser Veda der schwarze oder unreine; den Namen Taittiriya führt er von taittiri, welches Rebhuhn bedeutet. Yajnavalkya fühlte sich von tiefem Kummer gedrückt. Er erflehte darum von der Sonne eine neue Offenbarung, welche ihm der leuchtende Himmelskörper auch zu Theil werden liess. Dieser von der Sonne verliehene Yajus heisst der weisse oder reine im Gegensatz zu dem schwarzen oder unreinen. Man giebt ihm auch den Namen Vajasaneya, welches Wort, wie es scheint, von Yajnavalkya selbst abgeleitet ist, wie es denn in dem Veda heisst: „diese reinen Texte, welche die Sonne offenbarte, sind von Yajnavalkya, dem Sohne des Vajasani, veröffentlicht worden.“ Vishnu Purana weist indess auf eine andere Etymologie. Er sagt a. a. O., die Priester, welche diesen Yajus studirten, hiessen Vajins, weil die Sonne bei der Offenbarung die Gestalt eines Pferdes (Vajin) angenommen habe.

Was ist, so frage ich, der Inhalt dieser puranischen Legende?

Gewiss kein anderer als die Unterscheidung zweier Offenbarungen, einer ältern unvollkommnern und einer spätern reinen, jener, die den Inhalt des schwarzen, dieser, die den des weissen Yajus bildet. Der letztere wird auf den himmlischen Lichtursprung zurückgeführt, dem Yajnavalkya zugeschrieben und von einer Schule bewahrt, welche ihren Namen von den Sonnenpferden herleitet; die erstere dagegen hat Vaisampayana zum Verkünder und enthält die Lehre einer Schule, deren Mitglieder ihren Namen dem Rebhuhn verdanken. Sprechend ist der Gegensatz, den die beiden Thiere, die Totems — wenn ich so sagen darf — der zwei Schulen ausdrücken. Vertritt das Pferd das Prinzip des himmlischen Lichts, so liegt in dem Rebhuhn die Darstellung des tellurischen Mutterthums in seiner freien Aphroditischen Geltung. Hier zeigt sich die erste Uebereinstimmung der Indischen Legende mit der Griechischen Daedalus-Sage. In der gleichen Geltung finden wir das Rebhuhn hier und dort. Doch würde dieser Einklang wenig zu bedeuten haben, träte nicht die Wahrnehmung hinzu, dass beide Traditionen mit dem Rebhuhn das Schwestersohnsrecht verbinden. Die Griechische verlegt ihren Schwerpunkt in den Tod des Perdix durch die Schuld des Mutterbruders Daedalus, die Indische in den des mit Namen nicht genannten Schwestersohns durch die That seines avunculus Vaisampayana. Die Heiligkeit dieses durch die Schwester vermittelten Verwandtschaftsbandes ist nach der Vorstellung beider Völker dieselbe. Unsühnbare Schuld liegt auf Daedalus, er hat durch den Mord des Schwestersohns das Erdrecht des Mutterthums gebrochen und flieht seinen heimathlichen Boden; unsühnbare Schuld auf Vaisampayana, seine That, wenn auch unabsichtlich, erträgt keine Rechtfertigung. Yajnavalkya weist diese von sich, obgleich dem Guru, seinem geistigen Vater, zu vollem Gehorsam verpflichtet. Auf dem Oheim und seiner Rebhuhnschule haftet seitdem der Fluch des Schwestersohnsmordes.

Nicht gemindert wird die Bedeutung dieser Ideengleichheit durch den völlig verschiedenen Charakter des Griechischen Mythus und der Indischen Legende. Ist in jenem eine Volkstradition nicht zu verkennen, so trägt diese ebenso entschieden

den Stempel ausgesprochener Parteitendenz. Unverkennbar ist in dem ganzen Zusammenhang der feindliche Gegensatz zweier Lehren und der sie vertretenden Schulen, unverkennbar der Ausdruck der Verachtung, mit welcher die Adepten des weissen Yaius auf die des schwarzen, die Yajnavalkyaner auf die Vaisampayanisten herabsehen. Nicht nur als Vertreter eines ältern überwundenen Systems werden die Letztern dargestellt: die Neuerer leihen ihrer Abneigung den möglichst abstossenden Ausdruck. Was Vaisampayana aus seinem Munde gebrochen, das, sagen sie, bildet das Evangelium der Rebhuhnschule, was er beschmutzt von sich gegeben, hat diesen Thieren zur Nahrung gedient. Keine blosse Vervollkommnung der alten Lehre ist es, was das Haupt der neuen verkündet; ganz hat er mit ihr gebrochen, sich völlig und grundsätzlich von ihr losgesagt, durch inständiges Flehen eine neue himmlische Offenbarung erworben. Von der Sonne stammt sie, die nur das Prinzip der Paternität kennt, nicht von der Erde, deren Mutterthum zu der Schwestersohnsfolge führt; ihr Bild ist nicht das Rebhuhn, vielmehr das Pferd, das den Cultgegenstand des Açvamedha genannten heiligen Opferfestes bildet und seine Beziehung zu dem himmlischen Lichte, daher zu der Zeit und ihrer Eintheilung nirgends verläugnet. In der reinen Lehre fand Yajnavalkya Ruhe, während die alte ihn nur mit Trauer erfüllt hatte. Ueberraschend ist der Einklang dieser Ideenfolge mit jener, die in dem Daedalusmythus sich zu erkennen giebt, überraschend um so mehr, da ein Einfluss Indiens auf Griechenland ausser aller Möglichkeit liegt. Nur auf der Gleichheit des geistigen Entwicklungsganges beider Völker, der Menschheit in ihrer Gesammtheit, kann die innere Harmonie zweier so völlig von einander unabhängiger, nach Ursprung und äusserer Einkleidung so verschiedener Mythengebilde beruhen. Nicht in Fiction, ich wiederhole es, sondern in realen Lebensverhältnissen wurzelt die Bedeutung des Schwestersohnsverhältnisses, dessen Verletzung beide Ueberlieferungen zum Wendepunkt der Schicksale machen. — Die übrigen Purana gedenken des Schwestersohnsmordes nicht, sondern führen die Entstehung des Streits auf andere willkürlich substituirte Veranlassungen zurück. Im Fortgang der Zeit verlor sich eben

das Verständniss des ältesten Verwandtschaftsrechts in derselben Weise, wie es dem Griechen Menecrates in Bezug auf die Daedalussage abhanden gekommen war. Dass es den Gelehrten unserer Tage gänzlich fehlt, kann nicht überraschen. Die Bearbeiter der Indischen Legende, Hall zu Wilson's Vishnu Purana a. a. O., Colebrooke in den Miscellaneous Essays a. a. O., Max Müller, Ancient Sanscrit Literature S. 174 Note, A. Weber, Indische Literaturgeschichte, 2. Ausgabe, S. 96, gedenken mit keinem Worte der so bedeutsam hervortretenden Schwestersohnsverwandtschaft, wissen für den Rebhuhnnamen keine Erklärung und sehen schliesslich sich genöthigt, die ganze Erzählung einen unbrauchbaren, spät ersonnenen, durchaus irrationellen etymologischen Spass alberner Puranisten zu schelten. Sie bedenken nicht, dass Niemand im Geiste vergangener Zeiten zu dichten vermag.

XV.

Der Schwestersohn des Daedalus. Weitere Parallelen.

Noch kann ich den Schwestersohn der Daedalussage nicht verlassen. Er bietet uns eine Seite dar, auf die ich zwar bereits hingewiesen habe, welche jedoch noch durch keine parallelen Erscheinungen erläutert worden ist. Der Schwestersohn Perdix-Kalos wird von dem Mutterbruder auferzogen und in allen Geheimnissen der Kunst unterrichtet. Die trauliche Innigkeit des täglichen Verkehrs verbindet Avunculus und Nepos in demselben Grade, welcher nach späterer Familienordnung das Verhältniss von Vater und Sohn vor allen andern auszeichnet. Dass ein solcher vertrauter Umgang zunächst leibliche Sorge und Pflege, gegenseitigen Beistand in Noth und Gefahr, Theilnahme an allen Lebensschicksalen von der Wiege bis zum Grabe im Gefolge hat, lässt sich von vorn herein erwarten und wird durch eine Menge von Beispielen in kaum geahnter Weise bestätigt. Die Daedalussage zeigt uns aber eine höhere Folge desselben

Verhältnisses. In ihr ist der Mutterbruder die Quelle der geistigen Bildung des Schwestersohnes, dieser der Fortsetzer der geistigen Bestrebungen des Avunculus, berufen, eine höhere Stufe der Auszeichnung zu erreichen und so den Ruhm des Lehrers zu verdunkeln. Wir besitzen Indische Mythen und Legenden, welche demselben Verwandtschaftsverhältniss dieselbe Bedeutung leihen. Zum grössern Theile sind es solche, die den Fortschritt der religiösen Ausbildung mit dem Avunculate verbinden. Doch findet sich auch eine, welche die Daedalische Kunstthätigkeit zum Gegenstande hat. Mit dieser lassen Sie mich beginnen.

Es ist die Sage von Brihaspati und dessen Schwestersohn Viswakarman. Im Mahabharat wird erzählt: „Brihaspati hatte eine der ausgezeichnetsten Frauen zur Schwester, Brahmavadini war ihr Name. Nur innerer Betrachtung gewidmet durchzog sie die Welt, von deren Banden sie dennoch ganz frei blieb. Ihr Gemahl war Prabhasa, der achte der Vasu. Aus dieser Ehe entsprang der herrliche Viswakarman, der Vater der Künste, der Erfinder von tausend technischen Fertigkeiten, der Baumeister der 13 Götter, der stets hochgeehrte.“ Die gleiche Darstellung giebt Vishnu Purana, Buch 1 bei Wilson 1, 24; nur heisst hier der Bruder Vahaspati, seine Schwester Yogasiddha, der Schwestersohn Viswakarman. Noch andere Benennungen finden sich im Harivança, Lecture 3, bei Langlois 1, 17. In dem Schwestersohnsverhältniss sind Alle einig, nicht weniger in dem Namen Viswakarman. — In dieser Sage ist das Verhältniss des Brihaspati zu Viswakarman dasselbe wie das des Daedalus zu Perdix-Kalos. Die geistige Quelle der Kunst liegt in Brihaspati, die Manifestation in Viswakarman, dem Schwestersohne. Brihaspati, auch Brahmanaspati und Vakespati genannt (Lassen 1, 766) ist nach Indischer Vorstellung der Herr der Rede, des Gebetes, der erste aller Purohitas. In ihm hat Brahma's geistige Potenz ihren Ausdruck gefunden. Aus diesem innern Momente sind die Künste jeder Art hervorgegangen. Brihaspati ist ihr Ursprung, ihr Träger und Verkünder aber nicht sein Sohn, sondern sein Schwestersohn, der allverehrte Viswakarman. In keinem andern als in diesem Verwandtschaftsverhältniss vermag die älteste Zeit die Succession auch der geistigen Güter sich zu

denken. Die Sage bleibt demselben Systeme getreu, wenn sie die Mutter besonders hervorhebt, nicht nur indem sie ihr den Ruhm hervorragender Auszeichnung beilegt, sondern noch mehr dadurch, dass sie die Beobachtung und Beherrschung aller Erscheinungen, welche die sinnliche Welt darbietet, also dasjenige Moment, das jeder Kunstübung Werth verleiht, ihr zuschreibt und von ihr auf den Sohn übergehn lässt. Wir dürfen endlich nicht übersehn, dass Bruder und Schwester an erster Stelle genannt werden, der Gemahl Prabhasa an der letzten. Die Annahme, er sei eine Zugabe späterer Zeit, ist mehr als Vermuthung. Hätte die Sage unter der Herrschaft des ausgebildeten Paternitätssystems ihre Gestaltung erhalten, wir würden statt des Geschwisterthums den ehelichen Verein im Vordergrunde erblicken. Der spätern Zuthat ist es jedoch nicht gelungen, die ursprüngliche Sagengestalt zu verdunkeln.

Unter den Traditionen, welche den Sieg einer neuen Religionsstufe über eine ältere tiefere als den Triumph des Schwestersohnes über den Mutterbruder darstellen, nimmt die von Krishna's Geburt die erste Stelle ein. Ich erzähle die Legende nach dem Vishnu-Purana B. 5, K. 1—5 bei Wilson Vol. 4, p. 111. Damit stimmt Bhagavata Purana überein, B. 10 bei Wilson, Preface p. 42. Agni Purana, nach seinem Materiale sehr alterthümlich, folgt der Darstellung des Mahabharat und Ramayana. Eine weitere, in allem Wesentlichen übereinstimmende Tradition giebt A. Weber, über Krishna's Geburtsfest, in den Abhandlungen der Berliner Akademie a. d. J. 1867, S. 250, N. 3. — Dem Jaduiden Kansa theilte der Muni Narada das Verhängniss mit, dass der Devaki achte Geburt ihn tödten würde. Erschreckt durch diese Weissagung hielt der Bruder die Schwester samt deren Gemahl Vasudeva in strenger Gefangenschaft. Narada aber trug Sorge, die Söhne der Devaki an den mütterlichen Oheim auszuliefern. Das gelang mit den sechs ersten. Der siebente aber wurde aus dem Leibe seiner Mutter in den der Rohini, einer andern Gemahlin Vasudeva's, übergetragen und durch diesen göttlichen Zauber gerettet. Genannt wurde er Sankarshana „der dem Leibe seiner Mutter Entrissene". In dem achten Kinde nahm Vishnu selbst leibliche Gestalt an. Geboren

wurde Krishna am achten Tage der dunkeln Hälfte (des letzten Viertels) des Monats Nabhas (Juli—August) in der Stadt Mathura (Provinz Agra). Vasudeva brachte den Knaben in das jenseits der Jamuna gelegene Hirtenhaus (gokula) Nanda's, nahm statt seiner das zauberhafte Mädchen, das Yaçoda, Nanda's Frau, eben geboren hatte, und legte es tauschweise auf das Lager der Devaki nieder. Als nun das Kind laut aufschrie, erwachten die Hüter. Kansa eilte herbei, entriss es der vermeintlichen Mutter und wollte es an einem Steine zerschmettern. Doch es verwandelte sich in Yoganidra (oder Yogamaya), Vishnu's alltäuschende göttliche Energie, entwich als leuchtende Blitzgestalt in die Luft, rief Kansa zu: „dein Tödter lebt," und verschwand in den Himmel, wo Indra ihr als seiner Schwester huldigte. Vergeblich machte nun Kansa alle seine Anhänger auf die gemeinsame Gefahr aufmerksam, vergeblich vollbrachte er den Mord aller männlichen Geburten. Krishna gelangte mit seinen Pflegeeltern von Mathura, wohin sie gereist waren, um dem König den jährlichen Tribut zu entrichten, unversehrt in das Hirtenland zurück. — Der Çri Bhagavat L. 10. Sect. 44 fügt hinzu: nach Kansa's Tod besuchte Krishna die Unterwelt, um seine Brüder daselbst zu holen. Diese genossen erst von der Milch ihrer Mutter und wurden dann zum Himmel erhoben.

In diesem Mythus erscheint Krishna als der letzte und vollendete Awatar des Gottes Vishnu. Die Bedeutung der Achtzahl als der absoluten und höchsten lässt darüber keinen Zweifel. Neben Krishna, der achten, vollendeten Geburt, sind die frühern sieben successiven Menschwerdungen die Stufen zu der immer vollkommnern Darstellung der Göttlichkeit im Fleische. Die sechs ersten Kinder stammen von dem Dämon Hiranyakasipu und werden von der Alltäuscherin, der zauberhaften Yoganidra, Vishnu's weiblicher Energie, in Devaki's Mutterschooss hineingezaubert. Höher steht der siebte Sohn. Er stammt von der urweisen Schlange Sesha, die Vishnu ein Stück seiner selbst nennt. Doch dieser Siebte wird von der Mutter nicht zur Reife ausgetragen, sondern ihrem Leibe entrissen und in den der Rohini hinübergezaubert, wesshalb er Bala Rama oder Rama Langali, der Gott mit der Pflugschaar, auch Sankarchana heisst.

Erst zuletzt wird Vishnu selbst geboren. In Krishna offenbart er sich den Menschen in der Fülle seiner Göttlichkeit. (Wilson. Essays and lectures 1. 121 fg.) Jetzt hat Yoganidra ihre Bestimmung auf Erden erfüllt. jetzt kehrt sie. der Wuth Kansa's spottend. in den Himmel zurück. wo Indra. der alte Gott der Veden. sie als Schwester begrüsst. Beachtenswerth ist ihr verschiedenes Verhalten gegenüber den verschiedenen Geburten der Devaki. Die sechs ersten sucht sie nicht zu retten. sie zaubert sie vielmehr in den Mutterleib der Devaki. damit die daemonischen Zeugungen durch Kansa ihren Untergang fänden. Gerettet werden dagegen die beiden letzten Söhne. Rama und Krishna. die auf den Untergang der alten finstern Gewalten ihr Reich gründen: Rama die vorbereitende, Krishna die vollendete Verkörperung der höchsten Gottheit.

Der dargestellte Fortschritt von der tiefern tellurisch-dämonischen Religionsstufe zu der höchsten Vishnuvollendung wird mit dem Verwandtschaftsverhältniss des Oheims und Schwestersohns in Zusammenhang gesetzt. Das alte, dem Untergang geweihte Prinzip liegt in Kansa. dem Mutterbruder. das neue siegreiche in dem Schwestersohne Krishna. Auch die sieben vorbereitenden Devakigeburten sind Schwestersöhne. Das gleiche Verhältniss also beherrscht alle Grade und Versuche der Fortentwicklung bis zu dem letzten abschliessenden. Mit diesem Systeme stimmt die Stellung überein. welche dem Muni Narada angewiesen wird. Zuerst dem Mutterbruder Kansa auf's engste verbunden. wird der Heilige zuletzt Verbündeter Krishna's. Von dem Oheim tritt er zu dem Schwestersohne über. von dem Repräsentanten des alten besiegten zu dem des höheren siegreichen Glaubens. Er ist Oheim und Schwestersohn zugleich. jenes beim Beginn. dieses am Schlusse seiner Laufbahn. Spricht unser Mythus diese letzte Phase auch nicht mit bestimmten Worten aus. so wird sie doch anderwärts anerkannt: so zunächst in dem Ritual des Krishnacultes. dann in der Darstellung der Harivança, Lecture 80 (1. 342). wo Narada von der Partei des Kansa zu der des Krishna übergeht; endlich besonders in jener merkwürdigen Episode des zwölften Buches des Mahabharat. welche von den Indischen Pilgerreisen

nach Çvetadvipa und der abschliessenden Bedeutung des Narada erzählt (Weber a. a. O. S. 319 fgg.). Die von Polier, Mythologie des Hindous 1, ch. 5 mitgetheilte populäre Erklärung der Stellung Narada's zu dem Schwestersohnsmorde hat also die Idee des Mythus so übel nicht getroffen. „Allerdings, lesen wir, giebt es kein verabscheuungswürdigeres Verbrechen, als das des Kansa; gilt doch nach den Sastras das einem Schwesterkinde gemachte Geschenk so viel als eine Gabe an sieben Brahmanen, und ist nach denselben der Mord eines Neffen oder einer Nichte nicht weniger strafbar als Gleiches verübt gegen sieben Brahmanen. Aber eben diese Unsühnbarkeit bestimmte den heiligen Muni, Kansa zu der Schandthat anzureizen, damit jäher Sturz dem verhassten Tyrannen werde.“ Hier ist aus der Kenntniss des Geheimnisses von der achten Geburt der Devaki und der Fleischwerdung Vishnu's in Krishna, welche Narada von Anfang an besass, eine absichtliche Aufreizung Kansa's zu dem Schwestersohnsmorde geworden: eine Wendung, die in der mitgetheilten Legende nicht enthalten ist, der abschliessenden Bedeutung Narada's neben Krishna jedoch keinen Eintrag thut. — Bemerkenswerth für die Geschichte der Sagenumwandlung durch die spätern Geschlechter ist die Rolle, welche das Volksschauspiel dem heiligen Muni anweist. Nach Langlois zum Harivança 1. 362 wurde er zuletzt als buffone aufgeführt und zur beliebten Spassfigur im Drama der Geschwister Kansa und Devaki erniedrigt. — Wichtiger als diese Karikirung ist die Aenderung, welcher im Laufe der Zeit die Schwesterverwandtschaft unterworfen wurde. Das älteste mir bekannte schriftliche Zeugniss für das Geschwisterthum des Kansa und der Devaki findet sich in dem Mahabashya des Patangali, dessen Abfassungszeit A. Weber, Indische Studien 13, 319 zwischen die Jahre 140 vor Ch. und 60 nach Ch. verlegt. In dem Harivança dagegen ist Devaki nicht mehr Schwester des Kansa, sondern des Kansavaters. Lecture 56 bei Langlois 1, 258; L. 59 bei L. 1. 271; L. 78 bei L. 1. 333. Hier haben wir eine jener öfter begegnenden Verwandtschaftsabänderungen, die aus dem Bestreben hervorgehen, ein altes unverständlich gewordenes System mit neuern Zeitideen zu verbinden. Das Schwesterverhältniss blieb stehen, wie die

Schwesteradoption der Yogamaya durch Indra, die Paternität aber führte zu der Verdrängung Kansa's durch dessen Vater. Baldaeus, der als Geistlicher auf Ceylon lebte, giebt in seiner Beschreibung der ostindischen Küsten Malabar und Coromandel als auch des Kaiserreichs Ceylon benebenst der Abgötterei der ostindischen Hoyden. Amterdam 1672, S. 512 eine Darstellung des Mythus, die, wenn sie auf einheimischem Vorgang beruht, das Schwesterverhältniss noch in einer weitern Bedeutung zeigt. Kansa soll, bevor er zu seinen Unternehmungen gegen Devaki schritt, eine zweite ältere Schwester zu Rath gezogen haben. Man sieht, die Verletzung einer Schwester soll durch die höhere Autorität einer ältern Schwester ihres verbrecherischen Charakters so viel möglich entkleidet werden. — In den scenischen Darstellungen bei der Feier von Krishna's Geburt betrachtet das ganze Volk ehrfurchtsvoll das Wöchnerinnenhaus und die Ceremonie des Abschneidens der Nabelschnur; es sieht das göttliche Kind an Devaki's Mutterbrust liegen, wie Aegypten Horus auf den Knieen der Isis, die Christenheit Jesus im Schoosse Mariens. In all ihrer physischen Wahrheit wird ihm das Bild der Maternität, also die Grundlage des Systems vor Augen gestellt, aus welchem das in der Geburtssage hervortretende Schwestersohnsverhältniss seinen Ursprung ableitet.

Die Succession der Götter und ihrer Culte nach dem Vorbilde der Successionsordnung der ältesten menschlichen Familie aufzufassen, liegt so nahe, dass die Wiederholung derselben Erscheinung in anderen Mythen sich erwarten lässt. Zwei solcher Fälle scheinen mir der Erwähnung werth. Zuerst die puranische Legende von Vishnu und Hayagriva. Dieser raubt Brahma die Vedas. Nach der grossen Fluth erschlägt Vishnu als Heri den Dämon und setzt Brahma wieder in den Besitz der heiligen Schriften. Die Buddhisten wenden diese Erzählung auf Mahavira, den Buddha des gegenwärtigen Weltalters, an und geben ihr folgende Form. Hayagriva oder Asvagriva war Oheim des Mahavira und in einer frühern Existenz dessen Feind. Wiedergeboren verwandelte er sich zu seinem Vorkämpfer oder Prativasudeva, fand aber im Fortgang der Ereignisse seinen Tod durch Mahavira-Vasudeva selbst. — Von

neuem sehen wir hier den Kampf zweier Religionen in das Successionsverhältniss von Oheim und Schwestersohn gekleidet. Jener, als vorbereitende Stufe zugleich Feind und Freund, erliegt schliesslich diesem, seinem Zerstörer, aber auch seinem Vollender. (Rhode 2, 127–131 nach W. Jones, Rhagavat Purana. Wilson, Essays and lectures 1, 292.)

Das zweite Beispiel zeigt das feindliche Verhältniss zwischen Mutterbruder und Schwestersohn durch ein freundliches ersetzt. Der Neffe ist nicht mehr Zerstörer des Oheims, sondern dessen Prophet. Ich gebe den Mythus nach Wilson, Religious sects of the Hindus in den Essays and Lectures 1, 224 fgg. Als Quelle wird Basava Purana namhaft gemacht. Narada, heisst es, macht Siva auf die Abnahme seines Cults aufmerksam. Darauf liess der Gott seinen heiligen Stier Nandi als Sohn des Brahmanen Madiga Raya und dessen Gemahlin Madevi geboren werden. Basava — so hiess der menschgewordene Linga — begab sich zunächst nach Katyan, wo er Gangamba, die Tochter eines hohen Beamten des Vijala Raya, zur Ehe erhielt, dann an den Hof des Sangamesvara, wo er in die Secte der Lingayats oder Jangamas, auch Vira Saiva genannt, sich aufnehmen liess. Nach Kalyan zurückgekehrt, fand er an seiner Schwester seine erste Schülerin. Diese gebar einen Sohn, Chenna Basava, „den kleinen oder jüngern Basava“, welchen die Lingayats als den Wiederhersteller ihrer Secte betrachten. Wilson fügt bei, er dürfte richtiger als der erste Gründer zu bezeichnen sein. In der That zeigt uns die Legende in dem Oheim den Siva-Nandi selbst, in dem Neffen den Verkünder seiner Lehre. — Die Lingayats sind nach dem Zeugniss von Wilks, Buchanan und Dubois in dem ganzen Dekhan, besonders in Mysore und den Ländern des alten Canara weit verbreitet. Als Zeichen ihrer Initiation tragen sie auf ihrem Körper oder ihrer Kleidung das Sivasymbol, den Linga. Aus ihnen vorzugsweise werden die Priester genommen, die an den Sivaheiligthümern den Dienst verrichten. Mehr noch als diese Verhältnisse trägt die Sprache, in welcher der Basava Purana und der Chenna Basava Purana abgefasst sind, das alte Kanaresische und die Volkssprache Telugu, zu der Verbreitung und Popularität der mitgetheilten

Legende bei. Die Zeit ihrer Entstehung, der Anfang des eilften Jahrhunderts n. Ch., erhöht ihre Wichtigkeit. Die Bedeutung des Schwestersohnsverhältnisses hat sich selbst bis in unsere Zeit erhalten. „Es verdient bemerkt zu werden," lesen wir bei K. Graul, Reise nach Ostindien 1849 bis 1853, Leipzig 1854, Th. 3, S. 191, „dass in Mangalor, einem Theil von Canara, die s. g. Schwesterkinder-Erbfolge unter gewissen einheimischen Klassen geng und gebe ist. Als Butala Paadi der zürnenden Gottheit sein Kind opfern sollte, bot die liebende Schwester das ihre ihm dar. Seit jener Zeit, so berichtet die Sage, erben der Schwesterliebe zu Ehren die Schwestersöhne." Hier sehen wir das Leben mit der Fiction des Mythus noch in vollem Einklang. Meine Ueberzeugung, dass alle betrachteten Sagen und Legenden, welche die Cultsuccessionen als einen Fortschritt von dem Mutterbruder zu dem Schwestersohn darstellen, ihren Ursprung in die Zeit der Geltung des Muttersystems zurückführen, findet in dem letzten Beispiele volle Rechtfertigung. — Den zusammengestellten Parallelen den richtigen Gewinn für das volle Verständniss der Daedalussage zu entnehmen, ist, so hoffe ich, keine schwierige Aufgabe mehr. Sehen wir doch jetzt in Indien nicht weniger als in Griechenland den Schwestersohn als den Erben und Mehrer des von dem Mutterbruder begonnenen Geisteswerkes. Wer dürfte da noch an das Spiel der Laune oder des Zufalls denken? wer über das in gleicher Weise von beiden Völkern hervorgehobene Avunculat-Verhältniss mit jener Gleichgiltigkeit hinwegschreiten, welche es bis heute unbeachtet gelassen hat? Nicht der Vater, vielmehr der Mutterbruder ist das Haupt der ältesten menschlichen Familie, nicht der Sohn, sondern der Schwestersohn der Gegenstand der innigsten Mannesliebe, nicht die Frau, sondern die Schwester die nächste und engste Vertraute. Ich behalte mir vor, dieses Liebesverhältniss, das Bruder und Schwester verbindet und der Innigkeit der Oheim- und Schwestersohnsverwandtschaft zur Grundlage dient, in andern noch wenig verstandenen Sagen nachzuweisen. Das nächste Schreiben wird mich von neuem zu den Griechen zurückführen.

XVI.

Uebereinstimmende Erklärungen des Schwestersohnsrechts in Griechischen und Asiatischen Sagen.

—

„Als Butala Paadi der zürnenden Gottheit sein Kind opfern sollte, bot die liebende Schwester das ihre dar. Seit der Zeit, so berichtet die Sage, erben der Schwesterliebe zu Ehren die Schwestersöhne.“ Diese Mittheilung Graul's in seinen Bemerkungen zu dem Schwestersohnserbrechte in Canaresischen Ländern Vorderindiens wird Ihnen aus meinem letzten Schreiben noch wohl erinnerlich sein. Aehnlichen Versuchen, das seltsame Recht zu erklären, begegnen wir noch anderwärts. Ich mache Sie besonders auf die Sage der Malaien, bei welchen die Schwestersohnsfolge bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat, aufmerksam. Meine Quelle ist J. T. Newbold, Political and statistical account of the British settlements in the straights of Malacca, vid. Penang, Malacca and Singapore, with an history of the Malai states of the peninsula of Malacca 1839, der auch E. Dulaurier, Recherches sur la législation des peuples Océaniens in der Revue Ethnographique, Mémoires et travaux de la société d'Ethnographie 1869, p. 51 fgg. p. 177 fgg. folgt. Zu Menangkabow, berichtet Newbold, herrscht in der Bestimmung der Erbfolge ein Recht, das Tromba Pusaka Menangkabowe genannt wird. Es besteht in dem Anschluss des Sohns durch den Schwestersohn, welch letzterem die Güter des Mutterbruders in erster Linie zufallen. Die Sage führt diess uralte Gewohnheitsrecht auf einen Gesetzgeber, Perpati Sabatang, zurück und weiss die Veranlassung, die ihn zu der seltsamen Verfügung bestimmte, zu erzählen. Vor alten Zeiten, meldet sie, liess Perpati ein gewaltig grosses Fahrzeug erbauen und mit einer schweren Last von Gold und Silber befrachten. Das Schiff blieb auf einer Sandbank festsitzen und widerstand allen Anstrengungen der Bewohner von Menangkabow und Pagarrujong es wieder flott zu machen. Da bestürmte der König die

Weisen seines Landes um ihren Rath und erhielt den Bescheid, nur Eines könne zum Ziele führen, das Fahrzeug müsse über den Körper einer schwangern Prinzessin hinwegfahren. Damals hatte der Raja eine Tochter, die sich in dem von dem Orakel geforderten Zustand befand, diese aber weigerte sich, das Opfer zu bringen. Während man ohne Erfolg sie bestürmte, das Wohl der Gesammtheit höher zu achten als ihr Leben, trat des Königs Schwester, die sich in gleichen Leibesumständen befand, hervor und sprang entschlossenen Muths in die Tiefe. Sofort setzte das Schiff sich in Bewegung und gleitete behend dahin. Der Körper der Prinzessin erlitt keine Verletzung und auch ihre Leibesfrucht nahm nicht den geringsten Schaden. Zur Strafe des Ungehorsams der Tochter und zum Lohne der von der Schwester bewiesenen Liebe erklärte der Raja das Kind der erstern für unfähig zu Nachfolge und Erbschaft, das der Schwester allein zur Succession berechtigt. Zugleich erliess er das Gesetz, dass in seinem Reiche in Zukunft kein anderes Recht als das seiner eigenen Schwester zuerkannte zur Anwendung kommen dürfe. — Verkerk Pistorius hat in seiner Darstellung der Malai'schen Familie und des Erbrechts in den Padang'schen Oberlanden, mit welcher ich Sie schon früher bekannt machte, es für überflüssig erachtet, Sagen der Art mitzutheilen, weil sie für die Entstehung des seltsamen Schwestersohnsrechts ja gar Nichts leisteten. In diesem letztern Punkte versage ich ihm meine Zustimmung nicht. Kein Gesetzgeber hat das Neffenrecht seinem Volke auferlegt, es bildet einen Theil der reinmütterlichen Familienordnung, welche der ursprünglichen Promiscuität in ihren rohern und gemilderten Formen einen von aller menschlichen Willkür unabhängigen Ursprung verdankt. Ebenso wenig können die mitgetheilten Sagen den Anspruch auf besondere Alterthümlichkeit geltend machen. Sie sind das Product einer Zeit, welche das hergebrachte Gewohnheitsrecht bedroht, durch den Contact mit Völkern anderer Sitten untergraben und durch Zustände und Anschauungen fortgeschrittener Art ins Schwanken gebracht sah, die daher zu legendarischen Motiven ihre Zuflucht nahm und in dem Zurückgreifen auf die Autorität eines Gesetzgebers Hilfe suchte. Ihre geschichtliche

Werthlosigkeit steht also ausser Zweifel, und Gleiches gilt von den Erklärungsversuchen, die für das Malabarische Nairenrecht und die Neffenfolge nordindischer Stämme aufgestellt worden sind. Aber die Sache hat noch eine andere Seite. In den mitgetheilten Erzählungen spricht sich die Anschauungsweise des Volks von der Natur und dem Werthe seines Gewohnheitsrechts aus und das bietet uns reichen Ersatz für die historische Unbrauchbarkeit. Die Indische wie die Malai'sche Anschauung leihen dem Schwestersohnsrechte einen ethischen Gehalt. Nach ihnen ist es die Geschwisterliebe, welche in dem Successionsverhältniss von Neffe und Mutterbruder sich ausspricht. Verworfen wird die directe Erbfolge, weil die auf den ehelichen Verband gegründete Zuneigung von Mann und Frau der Innigkeit des Bruder- und Schwesterverhältnisses sich nicht vergleichen lasse, verworfen, weil nicht die Frau, sondern nur die Schwester der höchsten Aufopferung für den Mann fähig sei. Dieser Volksgedanke ist Volkszustand. Auf der Blutsgemeinschaft ruht das Leben, nicht auf dem freien Verein der Affinität. Lassen Sie mich nun eine Auswahl Griechischer Mythen hervorheben, in welchen die Erinnerung an dieselbe Culturperiode niedergelegt ist.

Das Sohnesopfer von der Mutter zum Wohle ihres Bruders dargebracht, tritt nirgends deutlicher hervor als in der Sage von dem Geschwisterpaare Iliona und Polydorus, den Kindern des Troischen Priamus, wie sie von Hygin Fabulae 109, 240, 254, und Acro zu Horatius Satyre 2, 3, 6, erzählt wird. Seiner Schwester Iliona wird Hecuba's jüngster Sohn zur Erziehung übergeben. Diese Iliona hat aber von ihrem Gemahl, dem Thracischen Könige Polymestor, auch einen eigenen Sohn, den Deipylos, so dass zwei Knaben, der eine Avunculus des andern, ihrer Pflege sich erfreuen. Da sie nun das Leben ihres Bruders Polydorus bedroht sieht, bringt sie ohne Bedenken das ihres Knaben Deipylus jenem zum Opfer. Der Mythus erzählt, nach Troia's Zerstörung hätten die Griechen, um Priamus' Stamm bis auf das letzte Glied auszurotten, Polymestor zum Morde des Polydorus zu bewegen gesucht und ihrem Vorschlag Gehör verschafft. Doch der Knabe, den der König erschlägt, ist nicht

des Priamus, sondern sein eigener Sohn. Denn in ahnungsreicher Vorsorge hat Iliona den Bruder als Sohn, das eigene Kind, als wäre dieses ihr Bruder, erzogen und so nicht nur den Gemahl, sondern auch Polydorus selbst getäuscht. Erst später wird dieser durch Apollo's Spruch zur Entdeckung der Wahrheit geleitet und von seiner Schwester über das Geheimniss aufgeklärt. Jetzt verlangt er Polymestor's Tod, den ihm Iliona, die Schwester dem Gemahl, wirklich bereitet. Schwesterliebe trägt also den Sieg davon über das Muttergefühl, die Blutsgemeinschaft mit dem Bruder über die Affinität mit dem Manne, der Avunculat über die gerade Linie der Descendenz, die dem Vater den Sohn verbindet. Erhöhtes Interesse erhält der Mythus durch die Verwechselung der Rollen, mit deren Hilfe die Schwester die Rettung des Bruders vorbereitet und erreicht. Darin hat die Begegnung der alten mit der neuen Betrachtungsweise der Verwandtschaft einen beachtenswerthen Ausdruck gefunden. Iliona kann jene nur unter dem schützenden Gewande dieser zur Geltung bringen, den Bruder nur durch die Fiction des Sohnesverhältnisses retten. Die Schwester ist es, die denkt, sorgt, handelt; für Polydorus bleibt Alles Geheimniss, bis Iliona ihm das Räthsel löst. Wichtig und lehrreich erscheint mir auch dieser Punkt. An Liebe wie an Intelligenz übertrifft die Schwester den Bruder; in dem Weibe lebt das Bewusstsein der Blutsgemeinschaft mit der grössern Macht.

Die Sage von Sarpedon führt uns nach Lycien, in das Land der mütterlichen Familie, wo Hecuba, die verwaiste Matrone, die höchste Achtung zu finden gewiss sein konnte. (Stesichorus bei Pausanias 10, 27). Bei Homer Ilias 6, 195—206 giebt der Lycier Glaucos Rechenschaft von seinem Geschlecht. Mit Jobates' Tochter Philonoë zeugt Bellerophon drei Kinder: Isandros, Hippolochos und die Tochter Laodamia. Isandros fällt im Kampfe mit den Solymern. Laodamia gebiert von Zeus den Sarpedon und wird dann durch Artemis dem Vater geraubt. Hippolochos endlich sendet seinen Sohn Glaucos der bedrohten Ilios zu Hilfe. Diess die Schicksale des Geschlechts (Apollodor. 2, 3, 2. Schol. Pindari Olymp. 13, 82). Warum folgt nun in Bellerophon's Reich nicht Glaucos, der Bruder, sondern Sarpedon,

der Schwestersohn? Das fanden schon die Alten räthselhaft. Zur Erklärung erzählen sie eine Lycische Sage, die uns Eustathius zu Il. 12, 101. p. 894 aufbehalten hat. „Zur Ehre Laodamia's trat die genannte Bevorzugung ihres Sohnes Glaucos ein. Als nämlich die zwei Brüder (Hippolochos und Isandros) mit einander über die Herrschaft stritten und sich gegenseitig herausforderten, den Ring auf der Brust eines rücklingsgelehnten Knaben mit dem Pfeil zu durchschiessen, bot die Schwester ihren eigenen Sohn zu diesem Zwecke an.“ Dem bogengeübten Bergvolke der Lycier, das den besten Schützen vor Ilios sendet, entspricht die gewählte Art der Streitentscheidung so vollkommen, dass an dem einheimischen Charakter und der Echtheit der Sage sich nicht zweifeln lässt. Was war nach ihr der Grund der Schwestersohnsnachfolge? Kein anderer als der, welchen auch die Malaien und Indischen Canaresen geltend machen, nämlich der hohe Grad der Liebe, welche die Schwester dem Bruder verbindet und sie befähigt, ihr Liebstes dem Wohle desselben und damit des ganzen Landes zum Opfer zu bringen. Meine frühere Bemerkung, dass derartige Rechtfertigungsversuche eines alten Gewohnheitsrechts erst dann Entstehung nehmen, wenn dasselbe durch irgendwelche Verhältnisse untergraben und erschüttert wird, findet in dem mitgetheilten Mythus ihre Bestätigung. Liegt doch in dem Brüderkampf um die Herrschaft ein Versuch der Avunculi, den Schwestersohn um sein Recht zu bringen, also einer jener Angriffe auf das überlieferte Successionssystem, denen wir in der Geschichte der Schwestersohnsvölker neuerer Zeit mehr als einmal begegnen. Welchen Erfolg diese Umsturzversuche schliesslich hatten, lässt sich nur für die private Familie, nicht für die Thronfolge bestimmen. Für jene haben wir eine Reihe der bestimmtesten Zeugnisse, diese reicht nicht über die rein mythische Periode hinaus. In geschichtlicher Zeit ist die Lycische Familie noch immer die alte mütterliche: ja das Maternitätsprinzip hat sich in seiner vollen Consequenz zu behaupten gewusst. In Allem, was den Namen der Kinder, ihren Status und die Vererbung der Güter betrifft, entscheidet ausschliesslich die mütterliche Herkunft. Aber das schwesterliche Neffenrecht hat dem Prinzip der directen Erbfolge, jedoch

nur in weiblicher Linie von der Mutter auf die Tochter weichen müssen. Dass die Erinnerung an seine einstige Geltung dem Volke erhalten blieb, beweist die Sage von Laodamia's liebender Aufopferung, deren Bedeutung noch Niemand zu würdigen verstanden hat.

XVII.

Schwester und Gattin in Griechischen Sagen.

Die aufopfernde Liebe der Schwester für den Bruder, welche in den Ihnen kürzlich mitgetheilten Traditionen als die Grundlage der Schwestersohnsrechte dargestellt wird, unterliegt der schwersten Probe, so oft sie mit der Gattenliebe zu kämpfen hat. Bruder oder Gemahl, für welchen von Beiden soll die Frau entscheiden, wenn entgegengesetzte Interessen sie trennen? Welchem von Beiden den Vorzug geben, wenn Feindschaft ausbricht? Conflicte dieser Art sind keinem Stande, keinem Volke, keiner Zeit erspart. Der Tragödie liefern sie erschütternde Motive; die Seelenzustände, die sie hervorrufen, sind nicht weniger ergreifend, als die, welche über Orest und Alcmaion kamen, als sie zwischen Mutter und Vater zu wählen hatten. Welche Entscheidung lässt sich erwarten? Unter der Herrschaft der alten Gedankenwelt muss der Bruder, unter dem Einfluss der spätern Geistesrichtung der Mann den Sieg davontragen, die Zeit des Kampfes der beiden entgegengesetzten Standpunkte aber durch Ereignisse der höchsten Tragik sich erkennbar machen. Das ist der richtige Gesichtspunkt, nach dem eine Reihe Griechischer Mythen zu beurtheilen ist. Ich hebe wenige hervor.

Zwischen dem Gemahl und dem Bruder wählen zu müssen, war der Eriphyle schmerzliches Loos. In dem Streite Beider um die Herrschaft zur Schiedsrichterin berufen, erkannte sie dem Bruder Adrast das bessere Recht zu. So D i o d o r 4, 65. Der

Mythus erzählt weiter, der Bruder habe ein goldenes Halsband angefertigt, dasselbe der Schwester geschenkt und diese dadurch bewogen, ihren Gemahl Amphiaraus zur Theilnahme an dem Zuge gegen Theben zu zwingen (Hygini fab. 73). Um dieser That willen wird Eriphyle in der Odyssee 11, 326 als „das schandbare Weib, das den Gemahl hingab um ein goldenes Kleinod" gebrandmarkt und von Sophocles als die Verruchte dargestellt, die mit ihres Gemahles Leben gleich Sidon's Kaufleuten Wucher treibt, um schnödes Gold den Gemahl fühllos opfert. Aber der Urzeit ist dieser Gedanke fremd, gilt vielmehr das Verhältniss der Schwester zu dem Bruder als so innig, dass jede andere als die Blutsverbindung ihm weichen und im Zwiespalt beider ohne Zögern zum Opfer gebracht werden muss. Unter dem Einfluss der spätern Ideen ist Eriphyle's ursprüngliche Erscheinung verdunkelt, theilweise in ihr Gegentheil verkehrt worden: eine Concession an den Zeitgeschmack, den „das Mutterrecht" in den §§ 131. 132 genauer nachweist, „die Sage von Tanaquil" für die Etruscische Gestalt unwiderlegbar darthut, und die bei mehr als einer der grossen gynaekokratischen Frauen der ältesten Zeit sich wiederholt. Recht anschaulich tritt diese Umgestaltung in der dem kostbaren Halsbande beigelegten Bedeutung hervor. Aus einer Gabe der Liebe und Huldigung wird es ein Mittel der Bestechung und Verführung zu schändlichem Verrath des Gemahls, jetzt daher auch nicht mehr von dem Bruder der Schwester, sondern von Polynices dem leichtverführbaren Weibe dargebracht (Diodor. 4, 65). — Unvollständig bliebe das Gemälde der ältesten Familie, träte zu Bruder und Schwester nicht der Schwestersohn hinzu. Diese Ergänzung liefert Pausanias 10, 10, 2. Unter den Standbildern der Helden, welche mit Polynices wider Theben zogen, befand sich zu Delphi neben Adrast auch Hippomedon, *ἀδελφῆς Ἀδράστου παῖς*. — Die tellurische Religionsstufe endlich, der die mütterliche Familie mit ihrer Gruppe von Schwester, Bruder und Schwestersohn angehört, findet in Amphiaraus' Schicksal einen bezeichnenden Ausdruck. Die Erde öffnet sich, den Seher zu verschlingen; erfüllt wird durch die Mutter das Loos, gegen das er durch die Gemahlin sich schützen zu können vermeinte. Er hat das Erdgesetz zu

brechen versucht, die Erde selbst nimmt Rache an ihm. Zu Delphi steht der Wagen. Amphiaraus fehlt, nur Baton der Wagenlenker ist dargestellt. Pausanias nennt ihn des Helden vertrauten Verwandten und bedient sich dabei eines Ausdrucks (*κατὰ οἰκειότητα*), der anderwärts zur Bezeichnung der Traulichkeit des Schwestersohnsverhältnisses gewählt wird.

Amphiaraus, sagte ich eben, suchte das Erdrecht, das nur Bruder und Schwester kennt, zu brechen und den ehelichen Verein über die Blutgemeinschaft zu erheben. Durch diesen Versuch tritt er in die Reihe der grossen Heroen ein, welche das Leben ihres Volks auf eine höhere Stufe zu erheben suchten. Orest siegt, Amphiaraus erliegt: aber Beider Kampf gegen das alte tellurische System ist derselbe. Der Fortgang der Sage erhebt diese Gleichstellung über jeden Zweifel. Von Hause scheidend fordert Amphiaraus seinen Sohn Alcmaion zur Rache an Eriphyle auf, an der Mutter, die den Vater in den Tod gesendet. Alcmaion vollbringt den Mord; dem Vater gehorsam schlachtet er die Mutter. Alle Zeit hat ihn darum dem Orest an die Seite gestellt: Beide wollen Vatersöhne, nicht Mutterkinder sein. Aber auch Alcmaion vermag den Kampf, den Amphiaraus begonnen, nicht zu siegreichem Abschluss zu führen. Den Erinnyen der Mutter zu entfliehen, sucht er Ruhe auf der Achelous-Insel, die erst nach dem Morde sich gebildet (Thucydides 2, 102). Auch hier ist seines Bleibens nicht. Denn des Achelous' Tochter, Callirhoë, die er zur Gattin erwählt, entsendet ihn nach Psophis, dort für sie der Eriphyle Halsband zu holen, womit er zuerst Alphoesiboia geschmückt. In Psophis, der Arkadischen Stadt, erreichen ihn die Erinnyen der Mutter. Von den Söhnen des Phegeus, den mütterlichen Oheimen des Alcmaionsohnes Clytius, wird er erschlagen (Apollod. 3, 7. Pausanias 8, 24). — An seiner Stelle nimmt jetzt der Sohn den Kampf des Vaters und des Ahns wieder auf. „Clytius," schreibt Pausanias 6, 17, 4, „wurde dem Alcmaion von der Tochter des Phegeus geboren. Seinen Wohnsitz verlegte dieser Clytius nach Elis; er wusste nämlich, dass es die Brüder seiner Mutter waren, die ihm den Vater gemordet; darum wollte er nicht länger ihr Hausgenosse sein." Verlassen sehen wir die

dem alten Rechte treu ergebene Psophis, geflohn den häuslichen Verein mit den Mutterbrüdern. In Elis erhebt Clytius die Weissagung der Melampodiden, deren Geschlecht er von Vaterseite angehört, von der tiefern tellurischen Stufe des „schwarzen Propheten“ zu der Appollinischen Siegesprophetie der Clytiden, welche durch die reine Lichtreligion der Jamiden ihre Vollendung erhält (Mutterrecht §§ 128 ff.). Damit erst ist der von Amphiaraus begonnene Kampf entschieden. Apollo's Lichtrecht kennt nur die väterliche Familie, nur die Ehe, nur die Gattin. Mit dem Liebeszeichen des köstlichen Halsbandes schmückt nicht mehr der Bruder die Schwester, sondern der Bräutigam die Braut; von Aphrodite geht das Monile auf Apollo über, in dessen Heiligthum es seine endliche Stätte findet. — Lange dauert der Kampf, durch welchen der Amphiaraus-Mythus uns hindurchführt, langsam ist der Fortschritt der Menschheit von tiefern zu höhern Stufen der Reinheit; an Nichts hängt unser Geschlecht mit grösserer Zähigkeit, als an der Barbarei und dem unsühnbaren Blutrechte. Das lehrt uns die betrachtete Tradition, in welcher wir wirkliche Zustände und geschichtliche Kämpfe, nicht eitle Fictionen zu erkennen haben.

Die Griechische Mythe liefert in Hyrnetho ein Gegenbild zu Eriphyle. Wählt diese für den Bruder gegen den Gatten, so giebt jene dem Gemahl den Vorzug vor dem Bruder. Der Kampf des Schwesterthums mit der Affinität nimmt in der Hyrnetho-Sage eine sehr beachtenswerthe Gestalt an. Der Heraclide Temenos hatte durch das Loos Argos zu seinem Antheile an der Eroberung erhalten. Da er nun seiner Tochter Hyrnetho mehr Zuneigung erwies, als seinen Söhnen, und auch den Eidam Deiphontes bevorzugte, ward er von den Söhnen erschlagen. Cisus, der älteste derselben, gelangte zur Regierung (Pausan. 2, 19, 1). Deiphontes aber zog mit seinen zahlreichen Anhängern nach Epidaurus, nahm das Land ein und wohnte daselbst. Was nun weiter sich zutrug, erkundete Pausanias von den Epidauriern. Nach seinem Bericht hielten es Cisus und die Brüder für unerlässlich, die Schwester von ihrem Gatten zu trennen und in ihre Gewalt zu bringen. So machten Kerynes und Phalces sich auf den Weg. Nur der Jüngste, Agrieus, ver-

weigerte seine Beistimmung. Vor den Mauern der Stadt hält ihr Zweigespann; durch den Herold wird die Schwester zur Unterredung herausgerufen. Da häufen sie erst Vorwürfe auf Deiphontes, dann suchen sie Hyrnetho durch das Versprechen, ihr einen bessern, an Volk und Land reichern Mann zur Ehe zu geben, zur Rückkehr nach Argos zu bewegen. Umsonst. Die Schwester zieht Deiphontes allen übrigen Männern vor und will ihre Brüder nicht Söhne, sondern Mörder des Temenus genannt wissen. Jetzt wenden sich Kerynes und Phalces zur Gewalt. Hyrnetho wird ergriffen und in dem Zweigespann entführt. Doch bald holt Deiphontes, von seinen treuen Epidauriern begleitet, die Räuber ein. Kerynes fällt, von dem Wurfspiess getroffen; das zweite Geschoss hält der Gemahl zurück, denn es könnte statt des Phalces die Hyrnetho treffen, die der Bruder fest umschlungen an sich drückt. Ein Ringkampf folgt. Da haucht Hyrnetho, noch gewaltiger von ihrem Räuber umfasst und in Kindeshoffnung, ihre Seele aus. Den Schwestermörder treibt der Abscheu vor seiner ruchlosen That zu eiliger Flucht. Er entkommt. Deiphontes aber hebt mit den fünf Kindern, vier Söhnen und einer Tochter, die ihm Hyrnetho geboren, den Leichnam auf, führt ihn nach Epidauros zurück, beerdigt ihn in dem Hyrnethion und errichtet daselbst ein Heiligthum. Die Epidaurier ehren ihr Gedächtniss durch mancherlei Huldigungen, besonders auch dadurch, dass die Oelbäume und Alles, was auf der Stätte wächst, ihnen als unantastbar galten. So erzählten die Epidaurier dem gewissenhaft Alles erkundenden Pausanias. — Mittelpunkt des Dramas ist Hyrnetho. Von den Brüdern in Anspruch genommen, hält sie treu an dem stärkern Verein, der sie mit dem Gemahl verbindet. Das alte Recht des Blutes, das jene zur Geltung bringen wollen, weicht dem neuen Bande, das die Ehe unter Fremden schliesst. Das Weib entzieht sich jenem, um ganz diesem zu leben, und fällt als Opfer ihrer Wahl. In Pausanias' Darstellung liegen Gewalt und Unrecht ganz auf Seite der Brüder, Deiphontes und Hyrnetho empfehlen sich durch die Härte des von verbrecherischer Hand über sie gebrachten Looses unsrer Theilnahme. Und doch ist altes Recht und uralte Satzung da, um der Brüder That in milderem Lichte

erscheinen zu lassen. Nach der Betrachtung der frühesten Geschlechter giebt es kein heiligeres, kein stärkeres Band, als das des Blutes, welches die Schwester dem Bruder eint, zugleich aber unterwirft. Wenn die Temenos' Söhne der Hyrnetho ihren Willen als Gesetz auferlegen, sie durch den Herold in ihre Gegenwart entbieten und mit Gewalt ihrer Forderung Nachdruck leihen, so bringen sie ein Recht zur Geltung, das ihnen die Vorzeit zuerkennt, das wir in vielen Beispielen ausgeübt finden, das sich in dem Avunculat zu der vollsten Verfügung über die Person der Schwesterkinder steigert und in der Vergebung der Schwesterhand zur Ehe seinen natürlichen Abschluss findet. Dieses Recht bricht Hyrnetho. Ihr Standpunkt ist der eines jüngern Gesetzes, einer neuern Zeit, welcher sie zum Opfer fällt. Ganz des Vaters und ganz des Gemahls, den sie aus jenes Hand empfängt, wird sie das Bild eines höhern veredelten Familienzustandes, dem gegenüber das überwundene Blutrecht des Bruderthums und des Avunculates nur noch als verbrecherische Gewaltthat erscheint. Merken Sie wohl: das Weib würdigt zuerst den Segen dieser Erhebung und mit ihr ist der jüngste der Brüder gleicher Gesinnung: der jüngste mit bezeichnendem Nachdruck, weil dieser als der Träger des Zukunftsrechts in manchen Beispielen auftritt. Die Ehre, welche Epidauros dem Grabmale und Gedächtniss der Hyrnetho erweist, gilt der Heroine der Gattenliebe, der Begründerin eines neuen Familiengesetzes, auf dem das Wohl des Volkes und Landes ruht. Den höhern ethischen Gehalt dieser Liebe vor jener, welche die Blutgemeinschaft zu ihrer Grundlage hat, zeigt uns der Mythus in dem Gegensatz der Handlungsweise des Gemahls und des Bruders. Jener legt den Bogen aus der Hand, um nicht der Gattin Leben zu gefährden, dieser wird zum Mörder der Schwester und ihrer erhofften Geburt. Durch sich selbst also fällt das alte Recht; in dem unsühnbaren Verbrechen, zu dem es führt, liegt seine Verurtheilung und sein Untergang. Den Erinnyen der gemordeten Schwester sucht Phalces durch die Flucht sich zu entziehen, wie Orest, wie Alcmaion jenen der Mutter, während Deiphontes, von seinen und Hyrnetho's Kindern umgeben, dem Leichnam der Gattin und Mutter die Pflicht

liebender Bestattung erfüllen. Gewiss ein ergreifendes Gemälde des Gegensatzes der alten untergehenden Zeit und des neu aufsteigenden Tages.

Eine Erinnerung an das blutige Recht der Erinnyen haben die Aetoler in ihrer Meleager-Sage niederlegt. Sie verdient mit dem Hyrnetho-Mythus verglichen zu werden, weil auch sie den Kampf der Liebe mit den Ansprüchen der Blutsverwandtschaft darstellt. Der Liebe gab Meleager den Vorzug vor der Verwandtschaft, indem er Atalanten das Fell und den Kopf des erlegten Ebers zusprach. Der Mutter Brüder erschlug er, als die Jungfrau seine Hilfe anflehte. Doch nicht siegreich, sondern besiegt geht er aus dem unternommenen Kampfe hervor. Denn den Brüdern ersteht in der Schwester ein Rächer; dem Mutterfluche vermag Meleager nicht zu entrinnen, unsühnbar ist die *ἀναίρεσις τῶν ὁμαίμων*, unsühnbar der Mord der Mutterbrüder aus Liebe zu der fremden Jungfrau. (Pausanias 10, 31, 4. Apollod. 1, 8. Hygin. 184. Mythographi Vaticani fab. 146. Bode. Diodor. 4, 34.) In der Betonung des stärkern Rechts der Blutsgemeinschaft vor den Ansprüchen der freien Liebe stimmen alle Quellen überein, und die von ihnen gewählten Ausdrücke: *κατὰ γένος προσήκειν*; *παραπέμψας τὴν οἰκειότητα*; amorem cognationi anteposuit, sind so recht geeignet, meinen Gesichtspunkt als den alten darzuthun. — Aber noch eine zweite Belehrung bietet die Sage. Das Opfer des eigenen Kindes, das die Schwester den Brüdern darbringt, reiht jenen Erzählungen der Malaien, Canaresen, Lycier sich an, in welchen das Successionsrecht der Schwesterkinder als die Belohnung solcher Selbstverläugnung dargestellt wird. Iliona und Althaea zeigen, welche Bedeutung das Bruder- und Schwesterverhältniss in dem auf das Mutterblut gegründeten ältesten Familienvereine einnimmt. Es ist das innigste, fester selbst als das Band, das die Mutter mit der Geburt ihres Schoosses verbindet. Wahrheit des Wald- und Jägerlebens der Urzeit wird in diesen Bildern uns dargestellt; es ist das Prinzip des ganzen Daseins, nicht überlegter Entschluss, der Althaea zur Verfluchung ihres Sohnes drängt; die Weissagung der Parzen von dem brennenden Scheite zeigt die Unabhängigkeit ihres Thuns von allem persönlichen Wollen

deutlich genug. Wenn nach Herodot 3, 112 und Plutarch über die Bruderliebe, die Gemahlin des Persers Intaphernes die Rettung des Bruders vor der der eigenen Kinder damit rechtfertigt, dass sie ja für diese Ersatz finden könne, niemals für den Bruder, so ist diess ein Raisonnement, das die Urzeit nicht kennt, der Aetolische Mythus von sich weist, die Grundidee des Mutterrechts überhaupt verwirft. Mit dem Untergang des ältesten Lebensgesetzes ging der wahre Massstab für die Beurtheilung Althaea's verloren. Phrynichus nennt sie die schreckliche tückische Mutter (Pausan. 10, 31. 2). Ovid Metam. 8 eine bessere Schwester als Mutter, pflichtgetreu gegen den Bruder, schuldbeladen gegen den Sohn. Ganz entstellt kehrt der Urgedanke hier wieder. Was die spätere Zeit zum Verbrechen stempelt, Althaea's Opferung des Sohnes, bildet nach der Auffassung der Vorwelt ihren höchsten Ruhm, was hinwieder jene als Milderung vermeintlicher Schuld auffasst, die Rache des Brudermordes, wird von dieser als die erste aller Blutspflichten betrachtet und gepriesen. — Was ist Pflicht? was Verbrechen? Die wechselnde Bildung der Zeiten entscheidet die Frage bald so bald anders. Sie erinnern sich aus einem frühern Schreiben dieser Worte, die Iuddhisthir bei dem Streite über die Zulässigkeit der Polyandrie ausspricht. Die Geschichte der Beurtheilung Althaea's, ihrer Schwestergesinnung und des von dieser gebotenen Sohnesopfers liefert dafür eine neue Bestätigung.

XVIII.

Schwester und Gattin in Indischen Sagen.

Die wechselnde Anschauung der Zeiten und die daraus hervorgehende Bemühung, den überlieferten Mythen durch Umbildung eine den spätern Zeitideen entsprechende Fassung zu leihen, lässt sich in der Bestimmung des Verhältnisses von Gattin und Schwester zu dem Manne vielfach beobachten. Nicht isolirt

steht hierin die Griechische Welt. Die Indische bietet dasselbe Schauspiel. Dieser ist mein heutiges Schreiben gewidmet. Es wird die volle Richtigkeit des für die Hellenischen Traditionen aufgestellten Gesichtspunkts ausser Zweifel setzen.

In dem Aitareya Brahmana des Rigveda findet sich eine Angabe, welche bestimmter als irgend eine andere die Verdrängung der Schwester durch die Gemahlin hervorhebt. In Buch 3, Kap. 3, § 37 werden die Opfergaben an die Gemahlinnen der Götter behandelt. Hier heisst es nach M. Haug's Verdeutschung: „der Opferer wendet sich zuerst mit dem Ahir budhnya-Verse an Agni, den Hausvater. Alsdann spricht er die für die Gemahlinnen der Götter bestimmten Lieder; denn seine (des Opferers) Frau sitzt hinter dem Garhapatya-Feuer. Man sagt zwar, er sollte damit anfangen, Rahm mit einem Verse zu begrüssen; denn die Ehre, zuerst von dem Soma zu trinken, gebühre von den göttlichen Frauen der Schwester der Götter. Doch darf diese Vorschrift nicht beachtet werden. Er soll zuerst die Gemahlinnen anreden. Wenn er diess thut, so begabt Agni, der Hausvater, die Frauen mit Saamen. Mittelst des Garhapatya versieht Agni, der Hotar, in wirksamer Weise die Frauen mit Saamen zur Fruchtbarkeit... Dass die Gemahlinnen den Vorrang vor einer Schwester haben, ist aus der Betrachtung der Indischen Verhältnisse ersichtlich. Denn eine Schwester, die aus demselben Mutterleibe (mit ihrem Bruder) hervorgegangen ist, wird zwar mit Nahrung und anderm Unterhalt ausgestattet, jedoch erst nachdem der Gemahlin, welche einem andern Leibe entstammt, Genüge geleistet worden ist.“ Die hier verworfene Gebetsregel muss als die ursprüngliche betrachtet werden. Die mitgetheilte Stelle beweist, dass man sie auch dann noch zu befolgen suchte, als die geänderten Familiengrundsätze sie nicht mehr zu rechtfertigen vermochten. Ihr Gedächtniss erhielt sich, ihre Befolgung unterblieb. Beachtenswerth ist die Art, in welcher die Nachstellung der Schwester gerechtfertigt wird. Sie hebt den Gegensatz der Blutsgemeinschaft zu dem freien Verein mit der Blutsfremden hervor, anerkennt die Alimentationspflicht für jene als den primären Grundsatz und behandelt die Ernährung der Frau als ein Privilegium,

das die Sitte der Zeit der Gemahlin nachträglich zuerkannte. —

Dieselbe Nachgiebigkeit an die neuern Grundsätze des Familienrechts hat für Ersetzung des Schwesterverhältnisses durch das der Gattin in den mythischen Traditionen Veranlassung gegeben. Aus der Zahl der Beispiele will ich heute nur Eines genauer Betrachtung unterziehn. Sita, in dem Ramayana des Válmiki Gemahlin Rama's, ist nach der ältern Sagengestalt dessen Schwester. Hören Sie, was A. Weber in den Indischen Streifen 2, 284 mittheilt: „In dem Dasaratha-Jatakam, Jataka 11, 9 wird die Geschichte Rama's ganz in der bekannten Weise erzählt, nur dass 1) von einer Entführung der Sita durch Ravana und somit natürlich von dem Zuge nach Lanka ganz abstrahirt wird, dass 2) Sitadevi die Schwester und nicht die Gemahlin Rama's ist, sich respective ihren beiden ins Exil gehenden Brüdern freiwillig anschliesst, dass 3) Rama nach Ablauf seines nur 12jährigen Exils sofort zurückkehrt, die Regierung übernimmt und seine Schwester Sita nunmehr erst heirathet." Nach der ältesten Sage, welche uns in dieser Buddhistischen Darstellung vorliegt, ist Sita also nicht Gemahlin, sondern Schwester Rama's. Als Schwester folgt sie ihm und dem zweiten Bruder in die Waldverbannung. In derselben Bedeutung finden wir das Schwesterverhältniss in der Buddhistischen Tradition von dem Ursprung des Çakya-Geschlechts, welche Sage mit jener von Rama enge zusammenhängt. Nach Budhagosa's Commentar zum Satanipala, den A. Weber, Indische Streifen 1, 233 in deutscher Uebersetzung mittheilt, und einer damit oft wörtlich übereinstimmenden Tradition, die derselbe Gelehrte in der Abhandlung über den Ramayana S. 1, 2 und Excursus A, S. 59–65 zu unserer Kenntniss bringt, verstösst der dritte Okkaka-König, mit Namen Ambattharaya, einer zweiten Gemahlin zu Liebe die 4 Söhne und 5 Töchter der verstorbenen ersten. „So verbannte er sie," heisst es, „ihnen acht seiner Räthe beigebend. Sie aber verliessen, ihre Schwestern mit sich nehmend, in Begleitung eines viergliedrigen Heeres die Stadt." In gleicher Weise folgt ihren Brüdern Sita; in keiner Lage des Lebens verläugnet sich die Schwesterliebe, von allen

die mächtigste, und darum die Grundlage der später darauf errichteten Ehe, welche in beiden Sagen, sowohl der von Rama als jener von dem Okkakakönig, sich aus dem Geschwisterverhältniss entwickelt. Als die Zeit dieser Anschauung entwuchs, wurde das Liebesband ein anderes, Sita aus der Schwester Gemahlin. In dem Ramayana des Valmiki ist Sita wie ihre Schwester Urmila, die Tochter des Königs Janaka, Rama dagegen Sohn des Fürsten von Ajodhya, Dasaratha. Das alte Verhältniss wird also in der neuen Wendung vollkommen aufgegeben. Wie aber in solchen Fällen öfters geschieht, so sind auch hier einzelne Consequenzen des alten Gedankens in der neuen Erweiterung des Epos stehen geblieben. Ein solcher Nachklang liegt darin, dass in dem Ramayana Sita während ihres ganzen langen Exils, obwohl Gemahlin, dennoch ohne Kinder bleibt: eine auffallende Erscheinung, welche A. Weber a. a. O. S. 58 N. 4 mit Recht einen letzten Reflex der Buddhistischen Fassung nennt. Ich finde noch einen zweiten, völlig entscheidenden Beweis für die Richtigkeit der behaupteten Umgestaltung. Ravano erklärt nämlich den von ihm an Sita verübten Raub als Vergeltung der von Rama und Lakshman über Surpanakha, die Rakshasin, verhängten Körperverstümmelung. Nun aber ist diese Surpanakha Ravano's Schwester. Mithin muss auch Sita neben Rama in demselben Verhältniss gedacht worden sein. Ohne diese Voraussetzung bliebe das Entsprechen beider Gewaltthaten ein mangelhaftes, die Talion unvollständig. Siehe Ramayana 3, 23 (Gorresio 7, 211) 6, 54 (G. 10, 136 und 336). Gehen wir endlich auf die Naturideen zurück, welche den epischen Gestalten Rama, Sita, Urmila zu Grunde liegen, so tritt das Geschwisterverhältniss derselben in seiner Nothwendigkeit hervor. Sita wird aus der Ackerfurche gepflügt. „Geboren wurdest Du, Sita, dadurch, dass Du eines Tages die Erde öffnetest, nach Art des nahrungsreichen Getreides.“ So Ramayana 2, 48 bei Gorresio 6, 318. Nicht lange, so weissagt dem Rama Bali's Wittwe, nicht lange werde er Sita besitzen, da sie sich bald wieder in die Erde versenke. So Ram. 4, 20 bei Gorresio 8, 114, womit R. 1, 68 bei G. 6, 177 und R. 3, 4 bei G. 7, 162 zusammenzustellen sind. Neben Sita wird

Urmila als wogendes Saatfeld gedeutet, Rama daher dem Schwesternpaar als befruchtender, das Gedeihn der Saat schützender Cerealgenius an die Seite gestellt. Dieser rein physischen Grundlage entspricht kein anderes als das rein physische Verwandtschaftsband, das auf der Gemeinschaft des Mutterblutes ruht. Rama muss folglich ursprünglich als Sita's Bruder, ihr erst nach beendeter Prüfungszeit geeinter Gatte betrachtet worden sein.

Die Ersetzung der alten durch eine neuere Verwandtschaftsbetrachtung beschränkt sich nicht auf das eben erörterte Schwesterverhältniss Sita's zu Rama. Sie tritt in dem Epos des Valmiki in weit grösserem Umfang hervor. In seinen ältern Theilen leiht der Ramayana dem Avunculate eine Auszeichnung, die er in dem zweiten Hauptstück, das den Raub Sita's und Rama's Rachezug gegen Lanka ausführt, also in demjenigen Theile, welcher ausser dem Rahmen der ursprünglichen Sage liegt, wieder verliert und an die väterliche Verwandtschaft abtritt. Es lohnt sich wohl der Mühe, dafür eine Anzahl Einzelheiten zu sammeln. Dem König Dasaratha aus dem Geschlechte Ikshvaku's, dem Beherrscher Ayodhyas, wurden von drei verschiedenen Frauen vier Söhne geboren: Rama von der Kushalya, der ersten Königin, Bharata von der Kekuji, der Tochter Videha's, Königs von Mithila, von der Sumitra endlich, der Adoptivtochter des Vanadeva, Lakshmana und Shatrughna. Kekuji hat zum Bruder Yudhajit, der mithin zu Bharata im Avunculate steht. Die Innigkeit dieser Verwandtschaft äussert sich in mehrern Thatsachen. Yudhajit, Sohn des Königs Kekuja, erzählt, wie er nach Ayodhya gekommen sei, um seinen Neffen zu besuchen; als er aber vernommen, Dasaratha sei mit allen seinen Söhnen nach Mithila aufgebrochen, um dieselben den Töchtern des dortigen Königs Janaka zu verbinden, sei er ebendahin geeilt, stets getrieben von der Sehnsucht, seinen Schwestersohn zu Gesicht zu bekommen. Ja in der Anrede an den König nennt er Bharata als den ersten Gegenstand seines Besuchs, erst nach ihm Dasaratha und dessen Freunde. — Als später Yudhajit sich zur Rückkehr in die Heimath bereit machte, wurde ihm Bharata zur Erziehung in dem Palaste des Avus und Avunculus anvertraut. „Der Sohn der Kekuji," heisst es,

„rüstete sich zur Abreise zugleich mit seinem Bruder Shahtrugna. Kekuji aber war ausser sich vor Freude, als sie vernahm, ihr Bruder Yudhajit sei aus dem Lande der Kekujas angekommen und der lotosäugige Bharata von seinem Vater aufgefordert worden, seinen mütterlichen Oheim zu begleiten." Vor der Abreise ermahnt Dasaratha den scheidenden Jüngling: „Dein Oheim ist deiner steten Achtung nicht weniger werth als ich selbst, deinen Grossvater aber sollst du gleich einer Gottheit verehren." Diese Erzählungen stehen im ersten Buche 1. 75, bei Gorresio 6. 191; 1. 79, bei G. 6. 201. — Im zweiten Buche werden die Bemühungen der Kekuji, den König für ihren Sohn Bharata zu gewinnen, diesem die Thronfolge zu sichern und Rama's Verbannung aus Ayodhya zu erlangen, weitläufig erzählt. Dabei ist der Boten gedacht, welche an Bharata abgehn, ihn im Auftrage der Mutter zu schneller Abreise aus der Stadt des Oheims zu bewegen. Sie bringen ihm kostbare Kleider und Schmuckstücke: „O Lotosäugiger, nimm sie und widme sie deinem mütterlichen Oheim. Die im Werthe von 20,000 Crores sind für den König Kekuja, die von 10,000 für deinen Oheim." Vor der Trennung wird auch der Neffe beschenkt. Yudhajit giebt ihm eine Anzahl Elephanten bester Zucht. Endlich nimmt der Jüngling Abschied von seinen Erziehern, dem mütterlichen Grossvater und mütterlichen Ohm, dem Avus und Avunculus. Bei seiner Rückkehr frägt ihn die Mutter nach der Gesundheit dieser beiden nächsten Verwandten. „Ist dein Vater wohl? dein Oheim?" (2, 16, bei Gorresio 6, 256; 2, 51, G. 6, 349; 2, 72, G. 7, 16). Zu dem Leichnam des Vaters spricht Bharata: „Mein mütterlicher Ahn und mein mütterlicher Oheim lassen dich nach deinem Wohlsein fragen." (2, 60.) In den spätern Theilen des Epos wird Bharata's Mutterbruder noch einmal erwähnt. Buch 6, 82 (G. 10, 173) erzählt, wie Hanumat, der Affenkönig, durch die Lüfte bei Bharata anlangt, ihm Rama's Unternehmen gegen Ravano und Lakshman's Verwundung erzählt, Bharata aber sogleich durch Boten sowohl Sita's Vater als seinen mütterlichen Oheim von der Gefahr seines Bruders unterrichten lässt.

Die in diesen Erzählungen hervortretende Bedeutung des

Avunculats verschwindet in dem zweiten Theile des Epos, der dem Raub der Sita durch Ravano und dessen Folge, dem Kriegszug Rama's in Verein mit den affengestalteten Waldbewohnern, den Vanaren, gegen Lanka gewidmet ist. Kein einziges Beispiel lässt sich bemerken. Und doch, wie berechtigt wäre man bei der Culturstufe der mit Rama verbündeten Waldbewohner und ihrer Gegner, des Rakshasenvolkes, Hinweise auf jenes Verwandtschaftsverhältniss zu erwarten. An einer Veranlassung, der Autorität des mütterlichen Ahns zu gedenken, fehlte es nicht. Denn im Augenblick der drohendsten Gefahr erhebt Malyavat seine Stimme, um seinen Tochtersohn Ravano zur Auslieferung der geraubten Sita zu bestimmen (R. 6, 11, bei Gorresio 9, 231). Aber nicht genug, dass der Avunculus nirgends hervortritt: noch bedeutsamer ist die öftere Betonung des väterlichen Oheimsverhältnisses. Ueber den Tod des Kumbhakarna, ihres väterlichen Oheims, trauern die Rakshasen Devantaka und Narantaka (6, 47. Gorr. 10, 38). Indragit, Ravano's Sohn, macht dem Vibhisana die stärksten Vorwürfe darüber, dass er, sein patruus, mit Rama gegen die Rakshasen gemeinschaftliche Sache mache (6, 66, Gorr. 10, 108). Ein ferneres Beispiel steht 6, 66, Gorr. 10, 108. Wie sollen wir diese Erscheinung, der der Charakter blosser Zufälligkeit fehlt, erklären? Wie anders, wenn nicht aus dem jüngern Alter des auf den Raub und das Unternehmen gegen Lanka gerichteten Theils des Epos, also aus den Verhältnissen eines geänderten Familienzustandes, der in der spätern Ausdehnung des Gedichts allein zum Ausdruck kam? Dass der ältesten Fassung dieser dem Avunculate entfremdete Sagentheil fehlte, beweisen die angeführten Buddhistischen Berichte. Grosser Wahrscheinlichkeit nach beruht der letztere Theil auf einer Nachbildung der Ilias, so dass der Bericht des Johannes Chrysostomus von einem Indischen Homer weit eher auf den Ramayana als auf den keinen passenden Vergleichungspunkt bietenden Mahabharat gehen dürfte.

XIX.

Bruder und Schwester in den classischen Sagen.

In einer bekannten Stelle spricht Plutarch den Satz aus, unvollkommen sei der ledige Mann, verstümmelt der Wittwer. In den ältesten Culturstadien gilt von dem uterinen Geschwisterthum, was hier von dem ehelichen Vereine ausgesagt wird. Vollkommenheit herrscht nur in der Verbindung von Bruder und Schwester. Zahlreich sind die Beispiele, in welchen dieser Grundgedanke sich zu erkennen giebt. Als Zwillingspaar stehen Artemis und Apollo in der ältesten Tradition; die Spätern verwandeln die Schwester in Gemahlin nach Eustathius zu Ilias 20,70 (κατὰ δέ τινας φυσικωτέρους (!) γυνή). Auch wird wohl aus der Schwester eine Tochter. So heisst Circe abwechselnd des Aretes Schwester und Tochter (Schol. Apollonii Rhodii Argon. 2, 399; 3, 200. Odyssea 10, 137). Meroë Schwester oder Gemahlin des Kambyses (Strabo 17, 790). Nach Pausan. 10, 12 nennt sich Herophyle in einem Hymnus auf Apollo, den ihr die Delier beilegen, bald des Gottes γυνὴ γαμετή, bald ἀδελφή, aber auch θυγάτηρ. — Nach Pausanias 9, 1 erhält die Mehrzahl der Städte ihren Namen von Frauen. Manche werden Töchter irgend eines Gottes genannt, wie beispielsweise Plataea. Die ältere Auffassung kennt nur das Schwesterverhältniss. Tenes und Hemithea oder Amphithea werden zusammen in den Kasten verschlossen und den Meereswogen überliefert, vereint geben sie der Insel den Namen (Stephan. Byzant. Τένεδος). Achill trauert darüber, dass er der schönen Hemithea den Bruder erschlagen (Plutarch. Q. Graecae 28). Phrixus und Helle trägt derselbe Widder über die Wogen des Meeres, dem die Schwester den Namen giebt. So ferner Aoris und Araethyrea, die Kinder des Aras. Zusammen bestehen sie die Mühen der Jagd und des Kriegs. Araethyrea stirbt zuerst. Da ändert der Bruder den Namen des Landes. Arantia heisst fortan Araethyrea „zum Gedächtniss der Schwester". Die Phlyasier errichten ihnen zwei Stelen und rufen sie bei der Feier der Demetrischen Weihen vereint an (Pausan. 2, 12, 5.

Stephan. Byzant. Ἀραιθυρέα und Φλιοῦς). Nach Cato's Origines nennt Latinus, Ulysses' und der Circe Sohn, die Stadt Rom nach dem Namen seiner Schwester Rome (Servius zu Aeneis 1, 277). Amphitryon's Königsstadt Tiryns hat ihren Namen von dessen Schwester nach Stephanus, Abdera nach Mela 2, 2 von der Schwester Diomed's. Ein innigeres Liebesverhältniss lässt sich nicht denken, die älteste Sage kennt überhaupt kein anderes und stellt es dem Mutterthum noch vor. Wie oft wird von der classischen Mythe diese Innigkeit gefeiert. Auf der Basis des Amyclaeischen Apoll sahen die Griechen Hyacinth, des Amyclas jüngsten, dem Vater in erster Jugend entrissenen Sohn mit sprossendem Barte dargestellt, vereint mit ihm seine Schwester Polyboea, die als Jungfrau starb. Beide werden von den Moiren und Horen, von Aphrodite, Athene und Artemis nach dem Himmel geleitet, Beide über die Grenzen des Lebens hinaus unzertrennlich geeint (Pausanias 3, 19, 3. 4; 3, 13). Hesione kauft ihren Bruder Priamos, den einzig übrigen Sohn des Laomedon, aus der Gefangenschaft des Heracles los; nicht Geld giebt sie für ihn, sondern ihren Schleier, der später auf Iliona, von dieser auf Rom überging, wo er als einer der septem pignora imperii die alte Heiligkeit des Bruder- und Schwesterverhältnisses verkündet (Apollodor. Bibl. 2, 6, 4; 3, 12, 3. Servius Aeneis 10, 91. Dares Phrygius 4, fg.). Ochna, des Colonus Tochter, verlangt von ihren Brüdern Rache für die vorgeblichen Nachstellungen des Eunostus. Sie erschlagen den Verläumdeten, gelangen darauf in die Gefangenschaft des Elieus, werden aber durch die Reue der Schwester, die ihre Verläumdung bekennt, gerettet. Ochna folgt zuletzt durch eigene That den Brüdern im Tode nach (Plutarch. Q. Graecae 40). Für den Tod seiner Schwester Aspalis nimmt der Bruder Astygites Rache, wie Antoninus Liberalis, Metamorph. 13 nach Nicander erzählt. — Habrota, auf welche die Megarer die Sitte der Bekleidung ihrer Frauen zurückführen und die überhaupt als das grosse Vorbild der weiblichen Bevölkerung verehrt wurde, steht mit Megareus im Geschwisterverhältniss. Die spätere Sage gab ihr in Nisus auch einen Gemahl, der zuerst die Verehrung geboten haben sollte; aber dieser Eheverein vermochte die höhere Bedeutung

des Geschwisterthums nicht zu schmälern (Plutarch. Q. Graecae 16). — Unvollkommen ist jede Götternatur ohne Schwester, wie später ohne Gemahlin. Neben den Kureten steht Adrasteia als Schwester, neben den Fratres Praenestini eine Soror, mater Caeculi (Servius zu Aeneis 7. 678; Solinus 2), neben den Rhodischen Telchinen die Schwester Halia, die durch ihre Tochter Rhode der Insel den Namen giebt (Diodor. 5. 55). Den Dioscuren wird Helena als dritte Eigeburt angeschlossen, jeder der zwei Brüder ausserdem mit einer Schwester verbunden, indem Leda von Zeus den Pollux und die Helena, von Tyndareus Castor und Clytemnestra gebiert (Hygin. 76). Beide, Castor und Pollux, sind berufen, ihre von Theseus und Pirithous geraubte Schwester Helena zu befreien. Sie erfüllen die Bruderpflicht und überliefern ihrerseits Theseus' Mutter Aethra und Pirithous' Schwester als Sklavinnen der eigenen uterina (Hygin. 79). Alles bewegt sich hier im Kreise der ältesten, der Bruder- und Schwesterfamilie. — Aus der Schilderung, die Tacitus Historiae 4, 83. 84 von der Ueberführung des Sinopensischen Götterbildes nach Alexandria zur Zeit des ersten Ptolemaeus entwirft, geht hervor dass die Pontische Stadt eine Göttergruppe besass, die Bruder und Schwester, beide in jugendlichem Alter, darstellte und Attribute zeigte, welche den chthonischen Charakter des Vereins und der damit verbundenen Religion bezeugte. Das Pythische Orakel machte daraus einen Apollo-Vater und eine Apollo-Schwester und gebot, seiner höhern Gottesidee gemäss, nur das männliche Bild, den Vater, den Ptolemaeern zuzuführen, die Schwester dagegen an Ort und Stelle zu belassen. Dem Urgedanken, der jenen Bruder- und Schwesterverein ins Leben gerufen hatte, konnte eine grössere Gewalt nicht angethan werden. — Wenn wir in dieser Erzählung wie in der Praenestinischen keinen Eigennamen, sondern nur den Ausdruck Soror finden, so entspricht diess dem Wesen und der Bedeutung des ältesten Geschwistervereins vollkommen. Als Schwester, nicht als Gemahlin hat das Weib Ansehn und Bedeutung. Soll es einen Namen tragen, so kann dieser nur der des Bruders sein. So finden wir neben Cacus Caca, neben Gaius Gaia. Denn die Formel, womit die Römische Braut den Bräutigam beim Eintritt in

dessen Wohnung begrüsst, Ubi tu Gaius ibi ego Gaia. hat den Zweck, die Schwester, welche früher allein als Gaia neben Gaius dem Bruder angesehen wurde, als entthront durch die Gattin und durch sie ersetzt feierlich zu proclamiren. Die Einheit der Gruppe wird in der Einheit der Benennung erkannt. Ich erinnere Sie an einen Zug des früher erläuterten Mythus von Astika. Wenn in diesem Jaratkaru mit Nachdruck verlangt, die Wasuki-Schwester müsse mit ihm eines Namens sein, so besteht seine Forderung darin, dass er Gewissheit haben will, seine Gemahlin werde fortan mit ihm, dem Brahmanen, in denselben unlösbaren Verein eintreten, in welchem sie nach altem Rechte der Schlangen zuvor mit ihrem Bruder stand. Für die Gleichnamigkeit von Bruder und Schwester bietet der Mahabharat manche Beispiele. Nala erzeugte einen Sohn und eine Tochter, beide nannte er Indrasena. Sohn und Tochter des Königs Virata heissen Uttara, weiblich Uttarâ. König Çantanu findet Kripa, Schwester des gleichnamigen Königs, im Walde, wo er jagte, und lässt sie erziehen. Krishna entführt die Rukmini, Schwester Rukmin's. Auf demselben Gedanken ruht die Hervorhebung des Schwesterverhältnisses zu dem Bruder in genealogischen Angaben. Yogasiddha heisst Schwester des Vachaspati im Vishnu Purana 1, 15; Devahuti, Tochter Manu's, Schwester des Utchtchapad im Bhagavat Purana 3, 22. Im Epos von dem grossen Kriege nennt sich Draaupadi, da wo sie Krishna ihre Geschichte erzählt: „Tochter des Königs Draaupada, Schwester des Drishtadyumna"; anderwärts alle ihre Auszeichnungen zusammenfassend, Tochter des Draaupada, Schwiegertochter Pandu's, Schwester des Drishtadyumna und (erst zuletzt) getreue Gemahlin eines Helden. — Im Adi Parva desselben Epos heisst Tapati, die gemeinsame Stammmutter der Kuru und Pandu, Tochter der Savitri und jüngere Schwester des Gottes Vivasvat, daher nach dem Bruder Tapati Vaivasvati. Weitere Beispiele bemerke ich in den Buddhist tracts der Sacred and historical books of Ceylon, Upham 3, 48, 52, 220. Wird ein Mädchen durch Raub gewonnen, so ist die Angabe ihres Schwesterverhältnisses die Regel. So heisst es im Epos, Arjuna habe die Schwester Wasuki's, des Schlangenfürsten, geraubt. Derselbe

Panduide entführt Krishna's Schwester Subhadra und der darauf gegründete Eheverein knüpft jenes Freundschaftsband der Yaduiden und Panduiden, das den Sieg verbürgt. Krishna selbst entführt Rukmini, die Schwester Rukmin's. In dem Kampfe, der sich darob entspinnt, siegt der Räuber über den Bruder, schont ihn jedoch auf der Schwester Bitte: „Lass' ihm das Leben, mein einziger Bruder ist er." Nicht anders bei dem Swayambhara. Der Bruder ist's, der es über der Schwester Hand anordnet. „Hier meine Schwester Krishna wird ihre Wahl treffen," spricht ihr Bruder Dhristhadyumna, Draaupada's Sohn. — Bildliche Darstellungen folgen demselben Gesetz. In einer Abhandlung des Albiruni, die den Sanhita im Auszug mittheilt und die Norm für die Anfertigung der Götterbilder aufstellt, heisst es: „Will man Narayana und Baladeva zusammen darstellen, so ist es geziemend, ihnen ihre Schwester Bhagavati hinzuzufügen" (Reinaud, Mémoire sur l'Inde p. 119). Nach Rhode 2, 197 und Langlois zum Harivança, Lecture 133 (2, 50 Note 3) war diese Vorschrift in dem Tempel von Dschagger-Nath auf der Küste von Orissa beobachtet. Hier standen drei Bilder, die auf Vishnu's Befehl der göttliche Künstler Wisvakarman aus dem Holze eines heiligen Baumes gefertigt haben sollte. Das eine zeigte Vishnu selbst als Krishna dargestellt, das andere dessen Bruder Balarama, das dritte war Subhadra, die Schwester Beider. Vollkommen ist kein Bruderverein ohne eine Schwester, durch deren Leib das Geschlecht seine Fortpflanzung erhält. Daher die beim ersten Blick auffallende Erscheinung einer einzigen Schwester neben einer Mehrzahl von Brüdern in so manchen Mythen der classischen wie der Ausser-Europäischen Völker. So hat Lycaon neben einer grossen Anzahl von Söhnen nur eine Tochter Callisto, durch deren Leib das Reich sich auf Arcas vererbt, wie Pausanias 2, p. 223 verwundert anmerkt, daher auch die Sehnsucht nach einem Bruder und die Trauer über den Verlust desselben. Wer kennt nicht die Trauer der Schwestern Meleager's, dessen Mythus von dem Systeme der rein mütterlichen Familie ganz beherrscht wird? Zu Meleagriden verwandelt beweinen sie ewig den verlornen Bruder (Antoninus Liberal. 2).

Wer nicht die Sage von Phaëton's Schwestern, den Phaëtontiaden oder Heliaden, deren Trauer in der Bernsteinmythe ihren Ausdruck gefunden hat? (Hygin. 152, 154.) Die Najaden beweinen ihren Bruder Narciss (Mythographi Vatic. 2, f. 180). Polyxena legt ihren goldenen Schmuck zu dem Schatze, womit Hector's, ihres Bruders, Leichnam losgekauft werden soll (Ibid. f. 205). Antigone vergleichbar sucht Himera ihres Bruders Memnon Leichnam, bestattet die Gebeine und verschwindet (Dictys 6, 10). Die zwölf Atlas-Töchter beweinen ihren von dem Eber getödteten einzigen Bruder Hyas, bis sie, von Trauer verzehrt, zu Sternen erhoben werden; fünf heissen Hyaden nach dem Bruder, sieben Pleiaden. Der Threnos der Schwestern über der Gorgone Tod wird in dem Scholion prothes. zu Pindar's Pythia 12 erwähnt, und bei Pausanias 7, 26, 3 melden zwei Brüder den Tod des dritten den drei Schwestern, die zum Zeichen der Trauer sogleich allen Schmuck ablegen. Wir sehen: funerea ist die Schwester, nicht die Gemahlin. So dachten auch die Römer nach Servius zu Aeneis 9, 486: Tua funerea mater. Maiores funereas vocabant eas, ad quas funus pertinet, ut sororem, matrem. Die Schwester wird zuerst genannt, ganz übergangen die Gemahlin, der Brüder keine Erwähnung gethan. Des weiblichen Geschlechts, nicht des männlichen Beruf ist die Trauer. Bei den Keern trauern die Männer gar nicht, bei den Lyciern nur in Weiberkleidung und nie besuchen Söhne ihre Väter, wohl aber ihre Mütter in dem Schattenreich.

Alles, was Sie eben gelesen, ist dem Reich der Mythe längst verschwundener Culturvölker entnommen. Vergleichen Sie damit, was noch lebende Menschengeschlechter nicht nur in Traditionen aus dunkler Vorzeit berichten, sondern in ihrem Leben beobachten. Ihr Urtheil über den Werth der Mythe für die Kenntniss der Vorzeit wird dann von dem meinen gewiss nicht mehr abweichen. Darüber das nächste Mal.

XX.

Bruder und Schwester in der Serbischen Volksdichtung.

Die Stämme Serbischen Geschlechtes zeigen noch heute Anschauungen und Zustände, in welchen die mythische Tradition der alten Welt zu voller Lebensblüthe erweckt zu sein scheint. Ich gebe Ihnen die Quellenauszüge, keinen Commentar, dessen sie nicht bedürfen. Mein früherer Lehrer, L. Ranke, schreibt in seiner Geschichte der Serbischen Revolution, Hamburg 1829: „Die Hauptsache ist ein diesem Stamme ganz eigenthümliches Gefühl des geschwisterlichen Zusammenhangs. Der Bruder ist stolz auf den Besitz einer Schwester, die Schwester schwört bei dem Namen ihres Bruders. Den Verstorbenen beklagt nicht die Gattin, sondern Mutter und Schwester beklagen ihn und pflegen sein Grab. (Zu vergleichen ist, was Vopiscus von dem aus Pannonien stammenden Kaiser Probus berichtet: er sei von seiner Schwester Claudia beerdigt worden.) An einigen Orten hat sich der sonderbare Gebrauch erhalten, wenn von zwei Brüdern, deren Geburtstag in denselben Monat fällt, der eine stirbt, den Ueberlebenden an den Todten zu fesseln, so lange, bis er einen fremden Jüngling rufen lässt, diesen nimmt er an Bruders Statt an und wird von ihm gelöst." Ebenso F. Kanitz, Serbien. Historisch-ethnologische Reisestudien aus den Jahren 1859 bis 68. Leipzig, Fries 1868, S. 528 bis 531. „Mit innigster Liebe, ja mit Begeisterung hängt die Serbin an ihrem Bruder. Seine Grossthaten im Kriege, sein Ruhm sind ihr höchster Stolz. Der Bruder steht der jungen Serbin oft näher als ihr Geliebter und Gatte. Der Bruder ist aber auch der geborne Schützer seiner Schwester. Er ist der Wächter und Rächer ihrer Ehre. Glücklich erscheint nur derjenige, welcher eine Schwester, das Mädchen, welches einen Bruder besitzt. „So wahr mein Bruder, meine Schwester lebt," gilt als einer der heiligsten Schwüre." — „Der Serbe, Jahrhunderte hindurch ab-

gesperrt von aller Welt, hat an den civilisatorischen Fortschritten der Menschheit keinen Antheil genommen. Mit starrer Zähigkeit hält er an seinen alten Sitten und Gebräuchen fest. Diese Tugend artet selbst in Eigensinn aus, wo geänderte Verhältnisse oft das Aufgeben des traditionell Ererbten anrathen würden." Die übereinstimmenden Darstellungen der Herrn Turner, Slavisches Familienrecht. Inaugural-Dissertation 1873 und Rajacsich, Das Leben, die Sitten und Gebräuche der im Kaiserthum Oestreich lebenden Südslaven, aus dem Serbischen übersetzt, Wien 1873, überlasse ich Ihrem Nachlesen, um mehr Raum für die Benützung der von Talvj trefflich bearbeiteten, meist aus Bosnien, der Herzogewina, Montenegro und den südlichen Grenzgebieten Serbiens stammenden Nationalgesänge (2 Bände, Halle und Leipzig, 1835) zu gewinnen. Die Trauer der Schwester um den verlornen Bruder tritt in den Liedern „Mutter, Schwester und Gattin" (1. 65). „Der Bruder der liebste" (2. 71) in Verbindung mit dem Vorzug des Blutvereins vor dem ehelichen besonders schön hervor.

Auf dem Altan wandelte Johannes.
Unter ihm entzwei brach da der Altan,
Dass im Fall die Rechte er zerbrochen.
Fand sich eine Aerztin für den Jüngling,
Aus dem grünen Waldgebirg die Wila.
Doch gar grossen Lohn begehrt die Aerztin:
Von der Mutter ihre weisse Rechte,
Von der Schwester ihre seidnen Haare,
Von der Gattin ihren Perlenhalsschmuck.
Willig giebt die Mutter ihre Rechte,
Giebt den Schmuck des seidnen Haars die Schwester,
Doch die Gattin nicht die Perlenschnüre.
„Nein, ich gebe nicht die weissen Perlen!
Eingebrachtes sind sie von dem Vater!"
Drob erzürnt des Waldgebirges Wila
Träufelt Gift in des Johannes Wunde.
Starb der Knabe. Wehe, arme Mutter!
Da begannen graue Kuckucksweibchen
Drei begannen ihre Klagetöne.

Eines schreit und klaget unaufhörlich
Und ein anderes Morgens früh und Abends,
Doch das dritte schreit. wenn es ihm gefällt.
Welches ist's, das unaufhörlich schreit?
S'ist die arme Mutter des Johannes.
Welches Morgens früh und spät am Abend?
Die betrübte Schwester des Johannes.
Welches schreit. wenn es ihm eben einfällt?
S'ist die junge Gattin des Johannes.

„Nach der Serbischen Sage," bemerkt Talvj, „war der Kukuk (weiblich Kukawitza) ein Mädchen, das um den gestorbenen Bruder so viel weinte. dass sie in einen Vogel verwandelt ward, der endlos sein eintöniges Wehklagen durch die Lüfte schickt. Nach Einigen verdammte der Fluch des Bruders selbst, dessen Geist durch ihren Schmerz an die Erde gekettet ward und dadurch Pein erlitt. sie zu dieser traurigen Rolle. Eine Serbin, welche einen Bruder verloren, hört keinen Kukuk ohne Thränen. „Ich armer Kukuk" für „Ich Beklagenswerthe" ist sprichwörtlich." — Noch ein zweites Lied verdient Erwähnung, „Der kranke Doitschin", 2. 174.

Da entgegnet Jelitza ihm weinend:
O, mein Bruder! Armer, kranker Doitschin!
Nicht durchträufelt es das Dach des Hauses,
Deiner Schwester Thränen waren's, Bruder!

Dieselbe Jelitza ist Gegenstand des Gesanges 1, 160 „Jelitza und ihre Brüder", mit welchem Wackernagel in den Altdeutschen Blättern von Haupt und Hoffman 1, 181—185 das Neugriechische Lied bei Fauriel, Chants populaires de la Grèce moderne 1, 51 zusammenstellt. Ueber Trennung und Tod dauert hier der Geschwisterverein. An Innigkeit reicht kein anderes Verhältniss an den Schwester- und Bruderverband hinan, und kaum giebt es eine Aeusserung desselben, die in den Gesängen nicht ergreifend hervorträte. Die Schwester, heisst es 2, 270, ist „eine Stätte für des Bruders Seele". In aller Noth verlassen sie sich nicht. In dem Liede 1, 152 „Der Zweikampf" begleitet den Türken seine Gattin, den Serben dagegen seine Schwester.

Wie die Kämpfenden zur Erde sinken, und die Türkin auf sie zustürzt:

Türkin halt! ruft schreckensbleich die Jungfrau,
Meinen Bruder sollst du mir nicht tödten!
Tödtest du ihn, beim wahrhaftigen Gotte!
Selbst bewaffne ich mich mit spitzem Stahle,
Steche dir lebendig aus die Augen!

In dem Gesange „Die Amselfelder Schlacht" (1389) bittet Militza vor dem Auszug ihren Gemahl, den Zaren Lasar:

Führest ja mit dir neun liebe Brüder,
Meine Brüder, die neun Jugowitschen:
Lass mir einen Einzigen der Brüder,
Einen Bruder nur zum Schwur der Schwester!

„Der Serbin heiligster Schwur," sagt erläuternd Talvj (1, 280), „ist „bei meinem Bruder! so wahr mein Bruder leben möge!" Die Schamhaftigkeit verbietet den Serbischen Frauen den Schwur bei dem kranken Gatten. Welche wunderliche Richtung diess Gefühl überhaupt bei ihnen genommen, geht auch z. B. aus dem Gedichte „Die Erbauung Scutaris" hervor, wo die unglückliche junge Frau den Gatten, „Scham und Furcht vor Tadel bezwingend", anredet, nachdem sie einen Augenblick zuvor ohne Weitres ihre beiden Schwäger angerufen hat. So hält auch Schamhaftigkeit Hassan-Aga's Gemahlin ab, den kranken Gatten zu besuchen."

Keine Schwester, keinen Bruder zu haben, ist daher das grösste Unglück. In dem Liede „Die Brüder" fragt der Sohn die Mutter 1, 129:

Warum gabst du mir nicht einen Bruder,
Warum mir nicht eine liebe Schwester?
Bei der Theilung der Gefährten:
Jeglicher verschwor sich hoch und theuer
Bei dem Bruder oder bei der Schwester;
Aber ich, bei meinen Waffen musst' ich
Bei mir selbst und meinem Rosse schwören.

„Wohl, o wohl dem Bruder, dem 'ne Schwester worden", steht in einem andern Liede (2, 4) und ein drittes stellt zwei Schwestern dar, die den fehlenden Bruder durch einen aus kost-

baren Stoffen künstlich gefertigten zu ersetzen suchen und diess Gebilde zu essen und zu trinken anflehen (3, 5). — Nicht unbekannt war den Serben früherer Zeit der künstliche Bruder- und Schwesterbund. Zwar wird, bemerkt Fortis, Viaggio in Dalmatia 1775 bei Talvj 1, 282, ein solcher Bund zwischen Personen verschiedenen Geschlechtes heut zu Tage nicht mit so grossen Feierlichkeiten geschlossen, wie der Geschwisterbund unter Männern oder Frauen allein, der am Fuss des Altars geknüpft wird; allein man hat Grund zu glauben, dass ältere und unschuldige Zeiten eben diese Gewohnheit gehabt haben. Von so grossem Zauber ist der Schwester- und Brudername umgeben, dass schon die einfache Anrede „Du meine Schwester in Gott", „Du mein Bruder in Gott" dem Serben nicht geringere und nicht weniger heilige Pflichten auferlegt. Wir finden mehrere Lieder, in welchen jener Anruf, geht er von dem Manne oder von der Frau aus, seine Wirkung nicht verfehlte und Rettung aus der äussersten Noth herbeiführte. Wie überrascht werden wir aber, wenn wir dieselbe Verbrüderung und Verschwesterung selbst in das Verhältniss zu den Thieren, zu den Gestirnen und zu der geisterhaften Waldgöttin Wita ausgedehnt sehen. Es begegnet eine Frau, die zwei Raben, eine andere, die einen Stern zum Bruder erklärt, ein Mann, der Wita zur liebenden Schwester ausersieht. Wer erinnert sich bei diesen Sitten nicht der vornehmen Rajputin, die durch Uebersendung desjenigen Gewandstücks, welches den zartesten Theil des weiblichen Körpers umfängt, den Mann zum Bruder erhebt und nach Tod's Zeugniss ihre Absicht nie fehlschlagen sieht? Wer nicht auch der von Ammianus Marcellin. 23, 6 erwähnten Sitte der Persischen Könige, Solis fratres et Lunae sich zu nennen? Wer endlich nicht der Walkyrien, die sich ihren Schützlingen verbrüdern und stets deren Schwestern genannt werden, ohne es leiblich zu sein? (Grimm, Deutsche Mythologie, Ausg. 3, S. 395.) Nur in dem Bruder- und Schwesterverhältniss liegt die volle Gewähr liebender Aufopferung bis in den Tod. Wie hätte bei solcher Gewalt des Blutbandes dem Serbischen Leben der Kampf der Eifersucht zwischen Schwester und Gattin, wie der Serbischen Volksdichtung sein Ausdruck fehlen können? In dem erschütternden

Gedichte „Die Schwägerinnen“ (2, 159) liegt er uns vor, und in der Wendung, womit der Bräutigam den höchsten Grad der Verliebtheit betheuert, die Schwester werde ihm nicht gleichviel gelten wie die Braut, lässt er sich ebenfalls erkennen. — Halten wir inne. Ist nicht die Parallele, welche Talvj's Serbische Gesänge zu der classischen Mythe liefern, eine vollkommene? In beiden Volksdichtungen hat das Schwesterthum dieselbe Macht, und keine Erscheinung der einen bleibt ohne eine entsprechende in der andern. Ich schliesse mit dem Hinweis auf das Lied „Die Hochzeit des Maxim Zernajowitsch“, um Sie darauf aufmerksam zu machen, wie die natürliche Consequenz des Schwesterprimats, die Vertraulichkeit des Mutterbruders und des Schwestersohns, nicht ohne Anerkennung bleibt. Den Neffen erwählt der Oheim zum Brautführer, seinerseits ist der Schwestersohn Verkünder des bösen Traums und nach dessen Erfüllung Sprecher der vorwurfsvollen Worte:

> Sag' doch, Oheim, Zernajowitsch Iwan!
> Was ist's, worauf du so stolz geworden,
> Dass du deinen unglückseligen Neffen
> Nicht befragst, ob ihn die Wunden schmerzen?

„Stätte für des Bruders Seele“ lasen wir, ist die Schwester; Stätte seiner liebenden Sorge soll der Schwestersohn sein. Schamhaft und schüchtern naht die Serbin dem Gatten, in dem Bruder findet sie ihre eigene Seele, der sie Alles vertraut. Auf der Macht dieses Blutinstinktes ruht das Leben der Nation. Er bietet Ersatz für die fehlende Cultur und wird mit dem Fortschritt derselben verloren gehn. Bezahlt ja die Menschheit jedes neue Gut mit dem Opfer eines frühern.

XXI.

Bruder und Schwester in der Chrimhildsage der Nibelungen.

Ihrer Mahnung, lieber Freund, über den Traditionen fremder Völker die unserer eigenen Germanischen Vorzeit nicht zu vergessen,

suche ich heute nachzukommen. Einem Volke, das auch nach Anerkennung der Paternität dem Avunculate eine so hohe Bedeutung beilegte, wie sie uns von Tacitus angegeben wird, das noch in weit jüngern Zeiten das Mutterbruderthum mit einem Ansehn umgab, welches kein anderes Blutverhältniss mit ihm theilt, das endlich in dem Salischen Rechtsbuche ein Denkmal hinterlassen hat, dessen verwandtschaftliche Begriffe mit der Auszeichnung des Avunculats auf derselben Grundidee, dem Lebensprinzip einer ältern Culturperiode, ruhen: einem solchen Volke kann der Primat der Uterinität, folgeweise der Kampf des Blutrechts mit den Ansprüchen des freien Eheverbands nicht gefehlt haben. Mehr als ein Beispiel stände mir zu Gebote, die Richtigkeit dieses Schlusses ausser Zweifel zu setzen. Doch warum bei Erscheinungen secundärer Bedeutung verweilen, wenn die grosse Perle der deutschen Heldensage, das Lied von der Nibelungen Noth, eben jenen Kampf in seiner höchsten Tragik uns vorführt und zum leitenden, alle Theile beherrschenden Grundgedanken erwählt? In Chriemhildens Seele kämpft die Liebe der Gattin gegen die unverletzlichen Ansprüche des uterinen Geschwisterthums einen Kampf, dessen Grösse die über Medea um Jason's willen verhängten Schicksale nicht erreichen. Dass es die Brüder sind, die an des geliebten Sifrid's, ihres Gatten, Ermordung Mitschuld tragen, indem sie ihrem Vasallen Hagen die That nicht wehren, dass dieselben späterhin um den Hort, Sifrid's unerschöpflich reiche Morgengabe, sie betrügen: diese zwiefache Sünde wider die Heiligkeit der nächsten Magschaft erweckt in der Schwester Seele einen Schmerz, der vereint mit der Klage um den verlornen Gatten das ganze Lied durchtönt. Chriemhildens Unruhe, die zu dem Frieden ihrer Seele während des langjährigen Vereins mit Sifrid einen erschütternden Gegensatz bildet und, in gewaltigem Masse sich steigernd, zuletzt ein Gericht heraufbeschwört, das Alle, Unschuldige wie Schuldige, auch sie selbst in den Abgrund stürzt: worin anders hat sie ihren Grund als in der Unversöhnlichkeit der beiden Gefühle, die sich um die Herrschaft streiten, der Hingabe an die Brüder, einer Mutter Kinder, und der Leidenschaft für den herrlichsten der Helden, den sie selbst aus der Brüder Hand empfing? Und

was ist denn ihre eigene Schuld, um deren willen sie das blutige Drama mit ihrem Untergang beschliessen muss? Ist es nicht der Sieg, den in ihrer ungestümen Seele der Rachedurst für ihres trauten Mannes Mord über die ruhigere, durch die Natur selbst gegebene Liebe zu den Geschwistern des gleichen Mutterschoosses davonträgt? Keine andere Sünde belastet sie. Was sie zur „Tiufelinne" stempelt ist nicht der Blutstrom, der ihre Füsse bespült; wären die Opfer nur nicht ihre Magen, hätte sie nur nicht an dem heiligsten Verwandtschaftsverhältnisse Frevel geübt. Das allein ist unsühnbar, das allein lässt Hildebrant als den Vollstrecker eines gerechten Gerichts erscheinen. Er vollbringt es erst, nachdem das Scheusal durch Gunther's, ihres Bruders, Mord zu der Erreichung des einzigen Wunsches, dem Blute des Sifridmörders Hagen, gelangt ist. Denn dass auch Hagen mit ihr und ihrem Geschlechte in Verwandtschaft steht, darauf legt das Gedicht so geringes Gewicht, dass es über die Art derselben schwer vereinbare Angaben macht. — Diess der Gesichtspunkt, aus welchem ich das Epos betrachte. Lassen Sie mich zur Rechtfertigung eine Auswahl belehrender Stellen mittheilen.

In der Periode des Glücks bis zu Sifrid's Mord, wie lieblich gestaltet sich da das Bruder- und Schwesterverhältniss. Die schöne Ausrüstung zur Brautfahrt nach Brunhildensland erbittet Gunther von Chriemhild mit den Worten

Vil libiu swester min
ane dine helfe chund ez niht gesin,
wir wellen churz-wilen in Brünhilde lant:
da bedorften wir ze habene vor vrooven herlich gewant.

Do sprach diu iunch-vroove: „vil lieber Brüder min,
swaz der minen helfe dar-an chan gesin,
des bring ich iuch wol innen, daz ich iu bin bereit:
versagt' iu ander iemen, daz waere Chriemhilde leit.

Ir sult mich, ritter edele, niht sorgende bitten,
ir sult mir gebieten, mit herrlichen sitten,
swaz iu von mir gevalle, des bin ich iu bereit,
unt tun ez willechliche," sprach diu wunnechlichiu meit.

Die Besorgniss um Gunther's Leben spricht nicht weniger lieblich sich aus:

Si sprach: „vil lieber brüder, ir möhtet noh bestan,
unt wurbet ander' vrooven, daz hiez' ich wol getan,
da iu so sere en-wage stünde niht der lip:
ir mugt hie naher vinden ein also hoch-geboren wip.

Ich waen', in sagt ir herze daz in da-von geschach:
si weinten algeliche, swaz ieman gesprach:
ir golt in vor der brüsten wart von trachen sal,
die vielen in genote von den ougen hin ze-tal.

Si sprach: „herre Sivrit, lat iu bevolhen sin
uf triwe und' uf genade den lieben brüder min,
daz im iht gewerre in Brunhilde lant.
daz lobte der vil chüne in vrooun Chriemhilde hant.

Do sprach der degen riche: „ob mir min leben bestat,
so sult ir aller sorgen, vroove, haben rat,
ich bringen iu gesunden her wider an den Rin,
daz wizzet sicherlichen.“ im neich daz schöne magedin.

Später sucht Gunther seiner Schwester Einwilligung zu ihrer Ehe mit Sifrid zu gewinnen; eidlich hat er ihm ihre Hand zugesagt, Sifrid nur um diesen Preis dem König Brynhild gewonnen.

Do sprach diu maget edele: „vil lieber brüder min,
ir sult mich niht vlegen, ia wie ich immer sin,
swie ir mir gebietet, daz sol sin getan:
ich wil in loben gerne, den ir mir, herre, gebet ze man.“

Der Ehebund ist nun geschlossen. Sifrid führt Chriemhilden heim in sein Land. Da treten die drei Brüderkönige vor ihn und versichern ihn um der Schwester willen ihrer Treue bis in den Tod.

„Wir suln ouch mit in teilen, sprach Giselher das chint
lant unde burge, die unser eigen sint,
unt swaz der witen riche ist uns under-tan.
der sult ir teil vil güten mit samt Chriemhilde han.“

So folgt auf die Liebesäusserung von der einen Seite immer eine entsprechende von der andern. Zehn Jahre ungetrübten Glücks geniesst Chriemhild an Sifrid's Seite in dem fernen Niderlant. Aber mit dem Festbesuche am Hofe zu Worms beginnt ihr Leid. Auf den Zank der beiden Königinnen um den Vortritt

folgt Sifrid's Mord durch Hagen, dem es gelingt, auch der Könige Bedenken zu beschwichtigen. Welches Gefühl wird nun in des verletzten Weibes Seele den Sieg davontragen? Ist die Liebe zu dem Manne mächtiger in ihr oder die Blutsgemeinschaft mit den Brüdern? Dass die letztere, weil naturgegeben und in der Gemeinsamkeit des Mutterthums wurzelnd, es sein soll, daran hat die ältere Zeit nie gezweifelt. Nach ihrer Anschauung kann keine Schuld der Brüder eine Verletzung des geweihten Bandes von Seite der Schwester rechtfertigen. Diesem Grundsatze folgt auch das Chriemhilden-Lied. Die Sifrid's-Geliebte darf nicht ewig klagen, des ermordeten Mannes Blut nicht sühnen mit dem ihrer Brüder, Hagen's Untergang nicht über der Leiche seines Mitschuldigen, ihres Bruders Günther, herbeiführen. Dass sie dieses Gesetz missachtet, das alte heilige Recht des Mutterleibes mit Füssen tritt, das belastet sie mit Orestes' Schuld, der im Dienste des Vaterthums dieselbe Sünde auf sich nimmt, das auch ruft der Mutter-Erinnyen Rache auf ihr Haupt herab, darum fällt sie unter Hildebrant's Schwert, sie von Allen zuletzt. Gerecht ist das Gericht, das über sie kommt. Umsonst sucht der Dichter, ihrem Schicksale einen Rest jener wohlthuenden Theilnahme zu bewahren, welche die erste Zeit des unbefleckten Glücks und die erlittene Seelenkränkung ihr gewann, umsonst auch die Grösse ihrer Schuld dadurch einigermassen abzuschwächen, dass er die Verletzung des Blutgesetzes hinter jener des angenommenen Sühnegebots zurücktreten lässt: die Unsühnbarkeit des gebrochenen Schwesterrechtes bleibt trotz aller versuchten Milderungen die wahre Grundlage, welche die dramatische Schöpfung des dreizehnten Jahrhunderts trägt. Darin zeigt sie sich als das getreue Echo der ältesten Ueberlieferung. Aus eigenem Geiste dagegen schöpft sie die Schilderung der Seelenkämpfe, welche Chriemhilden zuletzt zur Heldin der Alles überwindenden Gattintreue erheben. Ganz allmählich vollzieht sich im Geiste des Weibes der Uebergang von dem Lebensgesetze der alten zu jenem der neuen Zeit. Wie gemässigt tritt die Gekränkte in der ersten Periode nach Sifrid's Mord gegen Günther auf! Nur mit ihm zu reden, dazu kann sie sich nicht

entschliessen; doch Gernot und Giselher zu Liebe will sie ihn grüssen.

Si sprach: „ich müz in grüzen, ir-n' weltes mich niht erlan,
des habt ir groze sunde; der chunich hat mir getan
so vil der herzen-swere, gar ane mine schalt:
min munt im giht der süne, im wirt das herze nimmer holt.

Später nimmt Chriemhild der Brüder gebotene Sühne an.

Ez en-waere nie süne mit so vil traehen me
gefüget under vriunden; ir taet ir schade we;
si verchos uf si alle, wan uf den einen man:
in het erslagen niemen, ez en-hete Hagen getan.

Geopfert ist der Hass gegen die Brüder, der Becher der Vergessenheit getrunken. Aber mit Hagen, dessen Hand Sifrid erschlug, verbindet Chriemhilden kein gleich enges Blutband; gegen diesen rast ihre Leidenschaft jetzt nur um so freier, sein Blut will sie trinken, und ob diesem Gelüste schont sie zuletzt auch der Brüder nicht. Dem eigenen Nachlesen überlasse ich, was sich an Rüdiger's Werbung um Chriemhildens Hand für den König Etzel anschliesst. Die drei Brüder willigen ein, ihnen ist es tröstlich, der schwergekränkten Schwester Wohl und Ehre jetzt fördern zu können. Wie eindringlich suchen sie Hagen mit der gleichen Gesinnung zu erfüllen! Wie liebreich redet zuletzt Giselher der Schwester ins Herz:

Do sprach ir brüder Giselher: „swester, mir ist geseit,
und' wil'z ouch wol gelouben, daz elliu diniu leit
der chunich Etzel swende; und nimestu'n z'einem man,
swaz iemen ander rate, so dunchet ez mich wol getan.

„Er mach dich wol ergetzen," sprach aber Giselher,
„vome Rotten zü dem Rine, von der Elbe unz an das mer,
so ist chünech deheiner, so gewaltech niht:
du maht dich vreuven balde, so er din ze chonen giht."

Frau Uete fügt bei:

Do sprach diu vroove Uete ir lieben tohter zü:
„swaz dine brüder raten, liebez chint, daz tu;
volge dinen vriunden, so mach dir wol geschehen:
ich han dich doh so lange mit grozem iamer gesehen."

Doch auf Chriemhild's Seele übt die Stimme der Bluts-

freundschaft nicht mehr den alten Zauber aus. Folgt sie Etzel's Bewerbung in das ferne Hunnenland, so bestimmt sie dazu nur das Rachegelüste, dem Rüdiger's geheime Zusage Befriedigung in Aussicht zu stellen scheint. Nun ist selbst die Ehe mit Etzel ihrem Hasse neue Nahrung.

Ez lag ir an dem herzen. spate unde vrü,
wie man si ane schulde brachte dar-zü,
daz sie müse minnen einen heidenischen man:
de not die het ir Hagene unt ouch Gunther getan.

Doch all diese Leidenschaft vermag die mahnende Stimme des Schwestergewissens nicht völlig zu betäuben. Viel Hasses trägt sie Günthern (6959) und doch will sie seines Lebens schonen. Wieder und wieder gebietet sie den kampfbereiten Hunnischen Rechen:

daz ir da slahet niemen, wan den einen man,
den ungetriwen Hagenen; die andern sult ir leben lan.

Und wie zeigt sie sich in der letzten Begegnung mit Giselher! Den trautesten, ergebensten ihrer Brüder lässt der Dichter in der höchsten Noth die flehende Stimme erheben:

vil shoniu swester min,
des trute ich vil übele, daz du mich über Rin
ladetes her ze lande in diese groze not:
wie han ich an den Hiunen hie verdienet den tot?
Ich was dir ie getriwe, nie getaet ich dir leit;
uf solhen gedingen ich her ze lande reit,
daz du mir holt waerest, vil liebiu swester min;
bedenche an uns genade, ez mach niht anders nu gesin."

Die Schwester antwortet:

„I-ne mach iu niht genaden, ungenade ich han:
mir hat von Tronege Hagene so groziu leit getan,
ez ist vil unversüнet, die-wil' ich han den lip:
ir müzetes alle engelten," sprach daz Etzelen wip.
„Welt ir mir Hagenen einen her ze gisel geben,
sone wil ich niht versprechen, ich welle iuch lazen leben,
wande ir sit mine brüder unde einer müter chind,
so red' ich ez nach der süne mit disen helden, die hie sint."

Wie verschlossen ist hier Chriemhildens Herz gegen ihres

edelsten und treuesten Bruders rührende Bitte! Und doch auch jetzt vermag der Sturm der Leidenschaft den Gedanken: wir sind Geschwister, Eines Mutterleibes Kinder, nicht zu ersticken. Kann sie Hagen erreichen und Gunther schonen, noch immer würde sie ihre Stimme im Rathe der Hunnen zu dessen Rettung erheben. Auch Hagen hält sie dieser letzten Regung des schwesterlichen Gewissens für fähig. Er weiss es, seiner werde sie nimmer schonen, kenne sie aber erst des Hortes Geheimniss, so entlasse sie schliesslich den gehassten Bruder dennoch lebend in die Heimath.

Er wiste wol diu maere, si-ne lieze in niht genesen;
wie mohte ein untriwe immer stercher wesen?
er vorhte, so si hete im sinen lip genomen,
daz si danne ir brüder lieze heim ze lande chomen.

Auf diese höchste Anerkennung der innern Kraft des Geschwisterverhältnisses aus Hagen's Mund folgt in Chriemhildens That der entsprechende höchste Frevel, dessen eine Schwester sich schuldig machen kann. Ohne Zaudern gebietet sie, dem besiegten und gebundenen Gunther das Haupt abzuschlagen, dann fasst sie es selbst bei den Haaren und trägt es vor Hagen, den Dietrich's Kraft gleich jenem besiegt und gebunden hat.

„Ich bring' ez an ein ende," so sprach daz edel' wip:
do hiez si ir brüder nemen sinen lip;
man slüch im ab' daz houbet; bi dem hare si ez trüch
für den helt von Tronege: do wart im leide genüch.

In Chriemhildens Seele ist der Kampf zu Ende gebracht, wie der Dichter sie sagen lässt. Die Liebe zu dem verlornen Manne, der Hass gegen dessen Mörder hat endlich den Abscheu vor dem Vergiessen des Bruderblutes besiegt. Damit erreicht das Tantalische Geschick des Burgundischen Königshauses seinen Abschluss, die Tragik des Liedes ihren Höhepunkt. Was noch folgt, Hagen's Mord durch Chriemhild, vollbracht mit Sifrid's Schwert, und Chriemhildens Fall von Hildebrant's Hand, gleicht einer reifen Frucht, die von selbst dem Baum sich entwindet, und ist in wenige Strofen zusammengedrängt. Das dramatische Interesse des Ganzen liegt in den innern Kämpfen des Weibes: der Reichthum der äussern Schicksale und Alles, was sie an er-

schütternden Katastrophen bergen, fesselt nur als Ausdruck jener Seelenvorgänge. Dass diese nun jeder Zeit verständlich sind und noch heute unser Mitgefühl erregen, wer wollte das in Abrede stellen? Dennoch erscheinen sie in der ganzen Fülle ihrer Macht nur dann, wenn im Lichte einer früheren Geistesart betrachtet. Die widerstrebenden Gewalten der Gattenliebe und des Blutrechts, der Verwandtschaft haben wir nach dem Maasse der alten Zeit zu bemessen. Chriemhild bekämpft nicht nur das natürliche Gefühl, das die Schwester dem Bruder stets entgegenträgt, sie verletzt, indem sie diess wagt, das Grundgesetz, auf dem das ganze Leben ihres Volkes ruht. Die Blutspflichten der freien Gattenliebe opfernd, stürzt sie alt Gesetz und alte Ordnung, reisst sie hinab in den Abgrund, der mit den Helden zweier Völker auch sie selbst verschlingt. Nur so vereint sich mit der Grundrichtung des Liedes jene Auszeichnung des Mutterbruder- und des entsprechenden Schwestersohnsverhältnisses, die in dem Epos öfter hervortritt; auch so nur gewinnt des Dichters Gewohnheit, Giselher der schönen Uete Kind, Sivrid der schönen Sigelinde Sohn, den Menschen überhaupt „müterchind" zu benennen, ihren Zusammenhang mit der Betrachtungsweise des Ganzen. Der Naturstandpunkt, der den Menschen nach dem gebärenden Mutterleibe betrachtet, nur nach diesem seine verwandtschaftlichen Rechte und Pflichten abschätzt, ist das Centrum, das alle jene Strahlen aussendet und wieder in sich zurücklaufen lässt. Erst die Klage erlaubt sich einen entschiedenen Abfall von dem alten Gedanken der Sage. Sie betrachtet den Untergang der Nibelungen als verdiente Strafe einer alten Sünde, des Uebermuths nämlich, den sie beim Raube des Hortes übten. Ja in des Dichters Seele ist Chriemhild vor Gott entschuldigt.

„Des buoches meister sprach, daz ez dem getriwen tuot untriwe we.
sit si in triwe tot gelac, an gotes hulden manegen tac
sol si ze himel noch geleben, got hat uns allen daz gegeben,
swes lip mit triwen ende nimt, daz der dem himelriche gezimt."

XXII.

Bruder und Schwester in der Chrimhildsage der Edda.

Wenn das Lied von der Nibelungen Noth das Blutgesetz im Kampfe mit der Gattenliebe darstellt, so wählt es ein Motiv, das der Zeit des reinen Mutterrechts gar fremdartig erschienen wäre. Wenn es noch weiter geht und die Schwesterverwandtschaft der Leidenschaft der Gattenliebe zum Opfer fallen lässt, so setzt es die Anschauung und die Gefühlsweise eines Geschlechts voraus, das dem alten Naturstandpunkt kein volles Verständniss mehr entgegenbrachte. Im Laufe der Abfassung meines neulichen Schreibens gewann die Ueberzeugung, dass wir es zwar mit einem alten Sagenstoffe, nicht aber mit der ursprünglichen Volksauffassung, vielmehr mit einer spätern Ideen genehmen Neugestaltung zu thun haben, immer festern Boden. Kaum bedarf es grosser Beobachtungsgabe, um das Streben des Dichters, die Grundidee der ursprünglichen Volkssage, das unantastbare, allgewaltige Anseln des Geschwistervereins mit den Ansprüchen einer neuen Denkweise auszusöhnen, an zahlreichen Spuren zu erkennen. Lassen Sie mich eine derselben hervorheben. Die von den Brüdern für den Mord des geliebten Sifrid der Schwester gebotene Sühne nimmt Chriemhild an. Die älteste Zeit erblickte hierin keine That des freien Entschlusses, vielmehr die nothwendige Folge der Blutsgemeinschaft, welche die Geschwister verbindet. Sie konnte daher, wollte sie dem Grundgesetze des Lebens nicht untreu werden, alle weitern von der Schwester den Brüdern gebrachten Opfer nicht sowohl aus der Treue an das gegebene Wort, als vielmehr wiederum nur aus der Achtung vor dem Blutgesetze herleiten. Das Nibelungenlied hält sich nicht an die Strenge dieser Gedankenfolge. Obwohl es, wie mein früherer Brief darlegte, den Primat des Blutverbandes nirgends aus den Augen verliert, so ist doch die Absicht, Chriemhildens Schuld mehr auf ihren Wortbruch, als

auf die Verletzung des Geschwisterverhältnisses zurückzuführen, kaum zu verkennen. Dem 13. Jahrhundert, welchem der Dichter anzugehören scheint, war diese Grundlage der Strafe, die schliesslich Chriemhild ereilt, verständlicher und genehmer. — Dass ein solches Bestreben, alten Stoff dem Zeitgeiste zugänglich und geniessbar zu machen, zur Zerstörung der Gedankeneinheit und in Folge dessen zu der Bemühung, die entstandenen Widersprüche durch künstliche Verwickelungen der Handlung zu verdecken, hinführen musste, lässt sich leicht errathen. Einfacher, sicherer, naturgemässer, das ist mit Gewissheit zu behaupten, schritten die Gestalten der Ursage einher. Eine Chriemhild, die erst den Becher der Vergessenheit trinkt und den Pflichten des Blutes ihren grössten Schmerz, die Trauer über den Verlust des geliebten Sifrid, zum Opfer bringt, darauf aber in der Treue gegen den Gatten jene Grösse sucht, die ihr zuvor die sich selbstverläugnende Hingabe an die Pflichten der Schwester verlieh, eine solche Heldin kann aus dem Geiste der Urzeit nicht hervorgehn, von ihm nicht begriffen werden. Sie muss vom Beginn bis zum Abschluss ihrer Laufbahn unwandelbar erscheinen, wie das Naturgesetz, auf welchem das Leben ihrer Zeit ruht; nie kann sie die Brüder dem Gatten, die Blutpflicht der freierwählten Liebe zum Opfer bringen. Im vollsten Gegensatz zu Chriemhild der Nibelungen wird Chriemhild der Urzeit im Dienste der Brüder alle Leiden auf sich nehmen, welche das Verhängniss über sie bringt, nie wanken, nie überlegen und wählen, nie weinen, nicht büssen, sondern erliegen. Eine solche Gestalt, sage ich, lässt die abgeschwächte Darstellung der Nibelungen voraussetzen, eine solche verlangt das alte Grundgesetz des Lebens, die Heiligkeit des Mutterblutes, das Recht der Erinnyen des classischen Mythus. Eine solche ist uns in der ältern Sage auch wirklich erhalten. Die Isländer haben die Lieder von Brynhild und Günther, Sifrid und Chriemhild, von Etzel und den Chriemhildbrüdern aus der deutschen Heimath nach ihrer nordischen Ansiedlung mitgenommen und bei sich erhalten, auch nachdem das Mutterland sie vergass. „Die Eddischen, den Nibelungen-Sagenkreis berührenden Lieder,“ schreibt W. Grimm, Die deutsche Heldensage, zweite Ausgabe 1867, S. 4, gehören in der Gestalt, in welcher sie vor uns

liegen, grösstentheils dem achten Jahrhundert an. Etwas später mögen die Lieder von Atli (Etzel) abgefasst sein. — Der älteste und bei weitem der grösste Theil beruft sich aber wiederum auf ältere Gesänge, und man darf desshalb und aus andern Gründen mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass jene frühern Gesänge bereits im sechsten Jahrhundert vorhanden waren." Hat das Epos von der Nibelungen Noth dem überlieferten Sagenstoff die Verbindung zu einem mächtigen einheitlichen Ganzen und die grösste dichterische Vollendung gebracht, so sind die Eddischen Lieder das, was die ihnen zu Grunde liegenden Deutschen waren, unmittelbare Ergüsse des Volksgesangs und desshalb ein getreuer Spiegel des Geistes der Germanischen Vorzeit. „Angenommen nun," fährt W. Grimm auf S. 7 fort, „angenommen, die Eddischen Lieder gewähren ein Abbild der bei uns untergegangenen, so geben sie zu folgender Bemerkung Anlass. Die Sage ist einfacher und reiner als im Nibelungenlied. — Die Hauptverschiedenheit besteht darin, dass Gudrun (Chriemhilden entsprechend) nicht Sigurd (Sifrid), sondern im Gegentheil ihre herbeigelockten und von Atli (Etzel) getödteten Brüder an diesem und zwar auf das grausamste rächt. Diess ist der Ansicht des Alterthums viel angemessener als die Darstellung in der Nibelungen Noth, denn Gudrun war wegen Sigurd's Ermordung mit ihren Brüdern versöhnt und hatte den Becher der Vergessenheit getrunken. An Rache durfte sie hier nicht weiter denken, dagegen war sie verpflichtet, diese an Atli zu üben, der ihre Familie vernichtet hatte, und dieses Gefühl wird in der Edda so sehr hervorgehoben, dass sie Gunnar's (Günther's) Tod in der Schlangenhöhle den grimmsten Schmerz nennt, den sie noch empfunden, und davon angetrieben die eigenen mit Atli erzeugten Kinder nicht verschont. Es ist kein Zweifel, die Ansicht der Nibelungen Noth, wornach die Schwester, obgleich mit den Brüdern versöhnt, durch ihr ganzes Leben nur auf Rache für den ermordeten Gemahl sinnt, ist später entstanden und in so weit widerwärtiger, als diese Rache durch keine Sitte geboten, im Gegentheil unrechtlich war." Diese Worte treffen den Cardinalpunkt der Frage. Sie leihen Gudrun, der Eddischen Chriemhild, denjenigen Charakter, welchen sie als Vertreterin,

zuletzt als Opfer des Blutrechts der ältesten Geistesperiode nothwendig haben muss. Nicht für den Gatten, für die Brüder, einer Mutter Kinder, handelt und duldet Gudrun. Nur der Schwesterpflichten ist sie eingedenk. Nicht das von den Brüdern ihr angethane Leid entflammt sie zur Rache, vielmehr erhebt sie sich für diese Brüder, die doch ihr ganzes Leben mit unsäglichem Harm belasteten. Selbst das Muttergefühl erliegt der Schwesterpflicht; für die Brüder schlachtet sie die Kinder des eigenen Schoosses; kein Zögern, keine Thränen; das Walten des Naturgesetzes, das in ihr gebietet, duldet kein Ueberlegen, kennt keinen Seelenkampf, keine Selbstbestimmung. Eine Grösse solcher Art ertrugen die spätern individualisirenden Zeiten ebenso wenig, als die Hellenen jene der Meleager-Mutter Althaea oder der Eriphyle, der Gemahlin Adrast's. Schandbare Weiber heissen sie jetzt, Tiufeline ist auch Chriemhild, sie, die in den Eddischen Gesängen ihrer Schwestertreue wegen allen Frauen vorleuchtet. Nehmen Sie jetzt Karl Simrock's Edda, die ältere und jüngere nebst den mythischen Erzählungen der Skalda (5. Auflage, Stuttgart 1874) zur Hand. Ich will mit Ihnen einige Gesänge durchgehn, um den Gedanken der Urzeit noch näher zu kommen. Doch zur Orientirung eine Vorbemerkung. Eddisch erscheint Chriemhild als Gudrun, die Tochter der Gothischen Chriemhild, Sifrid als Sigurd, Sohn des Frankenkönigs Sigmund von der Mutter Hiördis, der Tochter des Königs Eylimi. Der Chriemhildbruder Günther und der auch in den Nibelungen ihm blutsverwandte Hagen entsprechen den Eddischen Helden Gunnar und Högni, Gudrun's Brüdern, Giuki's Söhnen und Erben. Guthorm, Gernot der Nibelungen, ist der Giukungen Stiefbruder, kein Sohn Giuki's, nicht ihresgleichen, und daher zu Sigurd's Ermordung ausersehn. In Atli haben wir Etzel; Eddisch ist Brynhild seine Schwester, Beide Budli's Kinder, die Budlinger.

In dem dritten Liede von Sigurd, dem Fafnirstödter, wird der junge Woelsung in beschwornem Bunde mit Gunnar und Högni, durch sie der Schwester Gudrun geeint, dargestellt. Für Gunnar gewinnt er im Kampfe die amazonische Brynhild. Im Beilager, das er mit der Besiegten hält, trennt Beide das

zwischen sie gelegte Schwert. Darauf schildert das Lied in raschem Fortschritt die Verzweiflung und das Rachegelüste Brynhildens, die nur Sigurd als ihren Gatten anerkennt, nur ihn sieht und es nicht erträgt, den Geliebten mit Gudrun, sich selbst mit Gunnar verbunden zu wissen; weiter die Trauer und Rathlosigkeit Gunnar's, der von Brynhild und ihren Schätzen nicht lassen will und darum auf Sigurd's Verderben sinnt; endlich die Ausführung des treulosen Mordes, die Högni nicht übernehmen will, durch Guthorm, den jüngsten der Brüder, den keine Eide binden. „Gudrun lag, die Gute, schlafend an Sigurd's Seite sorgenlos", als dem Gemahl der mordende Stahl zum Herzen drang. Da war ihr Erwachen der Wonne ledig. Doch sterbend tröstet sie Sigurd:

> Gräme dich, Gudrun, so grimmig nicht,
> Blutjunge Braut, deine Brüder leben.

Brynhildens Racheplan und seiner Schwäger Schuld durchschaut Sigurd, dennoch verweist er Gudrun auf eben diese Mörder, ihre Brüder. Wie liesse sich die Allmacht des Blutvereins nachdrücklicher hervorheben, als hier geschieht? Mit gleichem Ernste wird des Avunculats gedacht. Wenn nämlich nach Strophe 12 auch Sigurd's junger Sohn dem Morde verfällt, so berauben die Mutterbrüder sich dadurch ihres kräftigsten Beistands.

> Ihnen zeltet schwerlich nun, und zeugtest du sieben,
> Solch ein Schwestersohn zum Thing.

Sigurd stirbt. Stöhnend schlägt Gudrun die Hände zusammen. Der gellende Schrei dringt zu Brynhildens Ohren. Da lacht aus ganzem Herzen schadenfroh sie auf. Gunnar schilt die Verderbenstifterin. Wiederum ist es das Schwesterthum, das er hervorhebt:

> Du wärest würdig, Weib, dass wir hier
> Dir vor den Augen den Atli erschlügen,
> Dass du sähst an dem Bruder blutige Wunden,
> Quellende Wunden du könntest verbinden.

Eine schmerzensreichere Strafe könnte ja Brynhilden nicht treffen, als wenn man ihr Atli, den Bruder, erschlüge. Kein Harm gleicht diesem.

Hat die Heldin in unerlöschter Liebe zu Sigurd seinen Tod gefordert und erlangt, so vermag sie nun nicht, ohne ihn fortzuleben. Sie bereitet sich selbst den Untergang. Beachten Sie die Weissagung, in welcher die Sterbende der verhassten Gudrun ferneres Leid verkündet.

Nicht nach Wunsch wird sie vermählt,
Atli soll sie zur Ehe nehmen, Budli's Geborner, der Bruder mein.

Diess das erste Leid. Von dem Bruder also erwartet Brynhild Rache. Ihre Hoffnung findet Erfüllung, das bringt Gudrunen das zweite grössere Leid: Atli tödtet Gunnarn, beraubt Gudrun des Bruders. Wie wird diese nun handeln? welchem Gefühl nachgeben, der Liebe zu dem gemordeten Gatten oder jener zu dem in der Höhle getödteten Bruder? Kurz antwortet das Lied,

argen Ausgang nimmt Atli.
Ihn tödtet die grimme Gudrun im Bette
Mit scharfem Schwert, die schwerbetrübte.

Die Frage: ob für den Gatten? ob für den Bruder? liegt ausser Gudrun's Gedankenkreis. An eine andere als die Bruderrache vermag das Eddische Lied nicht zu denken. So bitteres Leid Gunnar über die Schwester gebracht durch Sigurd's Mord: Bruder ist er und den Brudermord am Gemahle zu strafen ihre erste, ihre einzige Pflicht. Schärfer tritt der Gegensatz der alten Sage zu der Auffassung des Nibelungenliedes nirgends hervor. —

Das letzte Leid, das Brynhild verkündet, Swanhildens, der Gudrun-Tochter, Zertretung durch Jaermunrek's Pferde nach Bicki's Rath, zeigt das Bruder- und Schwesterverhältniss nochmals in der alten Allmacht. Denn Swanhildens grausamen Tod zu rächen, fordert Gudrun die Söhne ihres dritten Ehebettes auf. Da werfen diese, Sörli und Hamdir, der Mutter vor:

Du beklagst die Brüder und die holden Kinder
Und spornst zu Streit die Spätgebornen:
Du wirst dich, Gudrun, um uns auch grämen,
Wenn wir fern im Gefecht von den Rossen fielen.

Umsonst. Jetzt wie früher ist Gudrun Vertreterin des Blutrechts, nicht verbrecherisch, sondern das Opfer der Tantalischen Schicksale, die jenes im Gefolge hat. Bei Seite tritt sie leid-

beschwert und zählt alle Qualen auf, die seit der Ehe mit Sigurd sie befielen.

> Da hab' ich den härmsten Harm empfunden,
> Als die leuchtenden Locken Swanhildens
> In den Staub stiessen stampfende Rosse.
> Das war mir das Schwerste, als den Sigurd sie,
> Den siegberaubten, mir erschlugen im Bett;
> Und das am grimmsten, da Gunnarn dort
> Das Leben frassen die falschen Schlangen.
> Aber am schärften schnitt mir ins Herz,
> Da sie lebend zertheilten den Tadellosen.

Zuletzt verzehrt das unbeugsame Blutrecht auch des dritten Ehebettes spätgeborene Früchte. Einsam ist nun Gudrun gleich der Espe des Waldes: Opfer eines Naturgesetzes, das mitleidlos, unbekümmert um die Frage nach Schuld oder Unschuld, Alles unter seinen Schritten zermalmt. Wie hoch überragt diese Eddische Frauengestalt die Chriemhild der Nibelungen Noth, wie hoch die Tragik der alten Gesänge das verfeinerte dramatische Motiv der spätern Dichtung! Nur die ältesten Mythen der classischen Welt bieten entsprechende Erscheinungen.

Wie in dem dritten Sigurdsliede Brynhild, so tritt in dem zweiten Gudrungesange Gudrun selbst als Prophetin der Zukunft auf. Der gesetzmässige Gang des Naturverhängnisses rechtfertigt diese Form der Darstellung. Ich lege den Finger auf einige bezeichnende Stellen:

> Biete mir nicht das bosheitsvolle
> So aufdringlich nicht dieses Geschlecht,

entgegnet Gudrun der sie zur Ehe mit Atli drängenden Mutter, der Gothischen Chriemhild.

> Dem Gunnar giebt er grimmen Tod,
> Schneidet dem Högni das Herz aus dem Leibe.
> Nicht fänd' ich dann Frieden, bevor ich das Leben
> Gekürzt dem freveln Kriegsbrandschürer.

Und nochmals:

> Nun will ich ihn kiesen unter den Königen,
> Doch wider Willen auf der Freunde Wunsch.

Nie wird der Gatte Glück mir bringen,
Meine Söhne büssen der Brüder Mord.

Den Brüdern opfert die Schwester Alles: erst die Trauer über Sigurd's Tod, dann den zweiten Gatten, endlich das Muttergefühl. Drap Niflunga bei Simrock Nr. 14. S. 231 glaubt dieses grösste Opfer besonders motiviren zu müssen; ihren von Atli gezeugten Söhnen soll Gudrun geboten haben, von dem Vater der Giukungen Leben zu erbitten, aber sie hätten das nicht gewollt. —

Verständlich sind jetzt Högni's Worte an die Schwester, die ihm anwünscht, Raben und Falken möchten das Herz ihm zerführen:

Das gäbe dir, Gudrun, erst Grund zu weinen,
Wenn mir auch die Raben zerrissen das Herz.

Auf des Schwestergefühls allbewältigende Macht vertraut also Högni, leerer Schall ist ihm Gudrun's Drohung. Wie klar zeigt sich der Gegensatz des Eddischen Gedankenkreises zu dem der Zeit des grossen Epos. Nie hätte jener zu fassen vermocht, was diese zum leitenden Motiv des Dramas erwählt, die Rachethat der Schwester, nicht zur Sühne der Brüder, sondern an den Brüdern selbst vollbracht.

Das Lied Atlakvidha, die Sage von Atli, wird durch eine in Prosa verfasste Inhaltsangabe eingeleitet. „Gudrun, Giuki's Tochter, rächte ihre Brüder, wie das weltberühmt ist. Sie tödtete zuerst Atli's Söhne, darauf tödtete sie den Atli selbst und verbrannte die Halle mit allem Gesinde.“ Ihren ersten Ausdruck findet die Schwertertreue in den warnenden Runen, die Gudrun den nach dem Hunnenhofe gelockten Brüdern zusendet, den grössten aber in der Rache, die sie für deren Untergang nimmt.

Du hast deiner Söhne, Schwertervertheiler,
Blutige Herzen mit Honig gegessen.

Beim Anblik so vieler Leichen weinen die Frauen.

Gudrun ganz allein nicht: die grimme weinte nie!
Nicht die bärkühnen Brüder noch die süssen Gebornen,
Die zarten unmündigen, die sie mit Atli gezeugt.
Vor die Saalthüre warf sie, das Gesinde weckend,
Die brennende Brandfackel, die Brüder zu rächen.

Jäh' setzt das Lied ab:

Nicht ferner verfolg' ich's: keine Frau wird nun
Die Brünne mehr tragen und die Brüder rächen.
Volkskönige drei hat die edle Frau
In den Tod gesandt, ehe sie selber erlag.

Jünger muss der Dichter dieses Gesanges sein als jener der früher betrachteten Lieder. Seine klagenden Worte, keine Frau werde fortan Gudruns Grösse zeigen, beweisen, wie tief er selbst den Gegensatz der Ideen seiner Zeit zu jenen der von ihm besungenen Vorwelt fühlt.

In dem Grönländischen Atlamal begegnen einige neue Wendungen. Sein Schicksal beklagend spricht Atli:

Herrliche Schwäger hatt' ich, ich läugn' es nicht:
Unweibliches Weib, wenig geniess ich's.
Wir stimmten selten, seit ich dich nahm.
Ihr habt mich des Reichthums beraubt und der Freunde,
Meine Schwester erschlagen mir, am schwersten härmt mich das!

Wie wir im dritten Sigurdliede lasen: „würdig wärest du, Brynhild, dass wir vor deinen Augen dir den Bruder erschlügen", weil kein grösserer Schmerz über die Schwester kommen kann, so nennt jetzt Atli Brynhildens Tod den schwersten Harm, welchen die Niflungen ihm bereiteten.

Weiter spricht Gudrun:

Gedenkst du des Atli! du thatest zuerst so,
Du hast mir die Mutter ermordet um Schätze:
In der Höle zu verhungern war der Hehren Loos.

Der Sinn ist: Um meine Mutter, deine Schwester! So wird das Schmerzensmaass für Beide gleich.

Bereitet ist das Gelage zum Leichenschmaus der Brüder. Die kampfgeübte Frau vollendet alsbald was längst sie sann, Atli's und ihrer eigenen Kinder Mord.

Auch mir schufst du scharfe Pein,
Du erschlugst mir die Brüder!

Gegen ihr Herz handelte Gudrun, als sie der eigenen Geborenen Blut dem Vater in den Becher mischte. Aber den Brüdern opfert sie die Mutterliebe. Zuletzt schlachtet sie Atli, den Gemahl. Niemand hat ihr grösseres Leid bereitet als die

Brüder und für eben diese Brüder Rache zu nehmen, ist dennoch ihr einziger Gedanke. Und welch' eine Rache!

Der Dichter schliesst:

Selig heisst seitdem dem solch' eine kühne
Tochter gegönnt ist, wie Giuki zeugte.
In allen Landen überleben wird
Der Vermählten Feindschaft, wo sie Menschen hören.

Hat der erste Atligesang die Schwestergesinnung Gudrun's in ferne Vergangenheit verwiesen, so spricht der Grönländische aus dem Geiste der Gegenwart. Er muss also älter sein als jener. Aber in die Ueberdichtung des ursprünglichen Liedes hat sich eine Wendung eingeschlichen, die einer neuern Geistesrichtung entgegenringt. Abgeschwächt wird Gudrun's Charakter, wenn der Groll, der zu Atli's Mord führt, in Högni's Sohn, dem Niflungen, zuerst und am stärksten auflodert.

Sie (Gudrun) rühmt ihn selig, wenn er Rache nehme.
Da ward Atli gefällt, unlange währt es.
Högni's Sohn erschlug ihn und Gudrun selbst.

Der Sohn des Gemordeten tritt hier der Schwester an die Seite. Er ermattet den König mit Wunden, den tödtlichen Schlag führt das Weib. Wer möchte verkennen, dass hier eine neuere Auffassung neben der alten sich geltend macht, ohne sie zu verdrängen. In seinem weitern Verlauf gestattet jedoch das Lied der mildern Gedankenrichtung keinen Einfluss.

Ich schliesse. Das Mitgetheilte genügt, die Anschauung der Germanischen Urzeit, die unantastbare Heiligkeit des Bruder- und Schwestervereins, in unserm Bewusstsein neu zu beleben. Gross ist der Gewinn, den wir dieser Einsicht verdanken. Nur auf solcher Grundlage lässt die Bedeutung des Avunculats sich verstehen, nur aus ihr der innere Zusammenhang zahlreicher, selten bemerkter noch seltener gewürdigter Einzelerscheinungen der deutschen Sage sich erkennen. Hüten wir uns, die Innigkeit der Geschwistergesinnung zu einem besondern Ruhmestitel unserer Nation zu erheben und die Theilnahme des Mutterbruders an dem Wohl und Wehe der Schwestersöhne als einen Beweis hoher Sittlichkeit des Germanischen Familienlebens geltend zu machen. Eine Bildungsstufe der Menschheit, keine Eigenthümlichkeit eines

einzelnen Volksthums liegt hier vor. Was Deutschland auszeichnet, ist der Besitz seiner Niflungensage in zwiefacher, fast durch ein Jahrtausend getrennter Fassung. Ein gleiches Hilfsmittel, die Umgestaltung der Volksanschauung über das Verhältniss der Schwester und der Gattin zu dem Manne und den schliesslichen Sieg des freigewählten Ehevereins über das naturgegebene Blutband zu erkennen, bietet keine andere Volksüberlieferung. Freuen wir uns dieser glücklichen Fügung und lassen wir den traditionellen Germanischen Sittlichkeitsstolz ganz ausser Frage.

XXIII.

Sororium tigillum.

Hinreichend vorbereitet sind wir jetzt, die Bedeutung eines der merkwürdigsten Denkmäler Roms, des Sororium tigillum, auf welches ich Sie schon früher gelegentlich aufmerksam machte, zu verstehn. Es galt der Tradition als das Erinnerungsmal eines geschichtlichen Ereignisses, ist aber älter als dies, ja mit den frühesten Zuständen der Italischen Bevölkerung, ihren ursprünglichen Religionsideen und der rohesten bildlichen Darstellung der Gottheit aufs engste verknüpft. Jene Hirten und Jäger, welchen die Gestadelandschaften der Tiber zum Wohnsitze dienten, deren Hüttenwohnungen wohlbekannte Denkmäler uns anschaulich machen, deren Steinwerkzeuge und rohe Töpferarbeiten die neuste Zeit beachtet hat, die bei dem ältesten aller Hausthiere, der Henne, die heiligste Weissagung suchten und im Zustand völliger Nacktheit ihre Feste feierten: diese Aboriginer kannten gleich so manchen Vorarischen Waldstämmen Indiens, gleich den Autochthonen Amerika's kein besseres Mittel, die Gegenwart der Gottheit sinnlich darzustellen, als die Errichtung hölzerner Pfeiler, denen sie die Namen ihrer höchsten Wesen beilegten. Ein solcher Pfeiler galt dem Ianus, dem

ἀρχαιότατος δαίμων, dem *θεὸς ἐπιχώριος* des Landes Latium, jenem Gotte des vorgeschichtlichen Weltalters, in welchem der Schöpfer und Lenker des Alls, der Herr des himmlischen Lichts und der Erdgewässer, der Inbegriff aller Naturkräfte erkannt ward. Vater hiess er und Erzeuger, Pater und Consivius, in jenem Vollbegriffe des Worts, in welchem Alles, worauf des Menschen Leben und Wohlergehen ruht, in Eins zusammengefasst erscheint. In einem zweiten Pfeiler fand die weibliche Potenz ihre Darstellung. Neben Janus konnte Jana nicht fehlen (Varro de re rust. 1, 37, 3). Das Band, das beide Urwesen verbindet, ist das des Geschwisterthums; kein anderes kann es gewesen sein, weil die Urzeit, in deren Gedankenwelt wir uns bewegen, nur den Blutverein kennt, einen andern sich zu denken nicht vermag. Dieser zweite Pfeiler hiess Soror, und darnach der Querbalken, der zur Andeutung der Zusammengehörigkeit des Geschwisterpaares über beide gelegt wurde, Sororium tigillum, der Schwesterbalken. Ein nomen proprium war nicht erforderlich, Soror inhaltsschwerer. Neben Janus stand die Schwester wie neben den Fratres Praenestini, wie neben dem männlichen Gotte von Sinope auch der Fall war. Dass diese Geschwisterverbindung die Grundlage der Geschlechtsmischung bildet, zeigt eine Mehrzahl von Traditionen verschiedener Völker, die ihren Ursprung übereinstimmend auf die Mischung von Bruder und Schwester zurückführen. Auch neben Janus Pater und Consivius kann die Soror nicht anders denn als Mutter des Volks, neben dem genitor nicht anders denn als genitrix gedacht und verehrt worden sein. Die spätere Verbindung Camasene soror vel uxor Jani wiederholt dieselbe Vorstellung. Athenaeus 15, p. 692 E, Servius zu Aeneis 8, 330, Plutarch. Quaest. Rom. 22 sind die Gewährsmänner. Das Blutband ist das bestimmende Moment, die Geschlechtsmischung Zugabe, hinzutretende, von jenem abhängige Folge.

Unbekannt geblieben wäre dieser Urdienst mit seinen einfachen Gedanken und Formen, hätte sein Gedächtniss nicht an einem geschichtlichen Ereigniss eine Stütze gefunden. Dem Kampfe der Horatier und Curiatier verdankt das Sororium tigillum seine Berühmtheit, der damit verbundene Cult seine

Erhaltung. Aber der Urgedanke erscheint in der darauf bezüglichen Tradition nicht mehr in voller Reinheit. Neue, den spätern Zeitideen entsprechende Deutungen treten an die Stelle der alten Anschauungen. Mit dem Bestreben, den Grundbau der Sage dem Volke zu erhalten, ringt das Bedürfniss, unverständlich Gewordenes einer durchaus geänderten Denkweise geniessbar zu machen. Die folgende Analyse wird hiefür den Nachweis liefern. Vergegenwärtigen wir uns zuerst die Ueberlieferung selbst. Ich gebe sie mit den Worten des Livius, der nach der Schilderung des Zweikampfs also fortfährt: „Die beiden Heere kehrten nach Hause zurück. Voran schritt Horatius mit der Waffenbeute der Drillinge. Ihm begegnete seine Schwester, noch Jungfrau, aber einem der Curiatier verlobt, ausserhalb des Capenischen Thores. Da sie auf den Schultern des Bruders das Kriegskleid erkannte, das sie selbst dem Bräutigam verfertigt hatte, da löst sie ihr Haar und ruft unter Thränen den Todten beim Namen. In dem trotzigen Jüngling erregt die Wehklage der Schwester mitten in seinem Siege und in der allgemeinen Freude Zorn und Wuth, mit Scheltworten zieht er das Schwert und durchbohrt das Mädchen. „Fahre hin zu dem Bräutigam mit deiner unzeitigen Liebe," spricht er, „wenn du doch der Brüder, der todten wie des lebenden, vergissest. So ergehe es jeder Römerin, die je den Feind betrauern wird." Grässlich schien die That den Vätern und dem Volke; aber das frisch erworbene Verdienst schien damit im Widerspruch. Dennoch wurde er zum Gericht vor den König geschleppt. Dieser, um nicht selbst der Urheber einer so traurigen und bei der Menge so undankbaren Untersuchung zu sein, berief das Volk und erklärte: „Zweimänner zu Richtern über des Horatius Todschlag ernenne ich dem Gesetze gemäss." Die Formel lautete schrecklich. „Zweimänner sollen über Mord richten. Wenn er von dem Urtheil der Zweimänner sich aufs Volk beruft, so sollen sie um die Berufung streiten; siegen sie, so verhülle man dem Verurtheilten das Haupt, hänge ihn mit dem Strick an dem unfruchtbaren Baume und geissele ihn entweder innerhalb des Zwingers oder ausserhalb." — Die Zweimänner erklärten, dass sie nach diesem Gesetz nicht einmal einen Un-

schuldigen freisprechen könnten, und verurtheilten den Horatius. Darauf sprach Einer von ihnen: „Publius Horatius, dich erkläre ich des Todes schuldig, geh', Lictor, binde die Hände." Schon war der Lictor hinzugetreten und mit Anlegung des Stricks beschäftigt. Da sagte Horatius auf Anrathen des Tullus, des milden Gesetzauslegers: „Ich berufe mich auf höhern Entscheid." So wurde der Streit vor dem Volke geführt. Bestimmt wurden die Männer bei diesem Gerichte hauptsächlich durch die Aussage des Vaters, der erklärte, die Tochter sei mit Recht erschlagen, andernfalls würde er den Sohn bestraft haben. Dazu fügte er die Bitte, sie möchten doch ihn, den sie eben noch von herrlichen Sprösslingen umgeben gesehen hätten, nicht kinderlos machen. Zugleich umarmte der Greis den Jüngling, wies auf die den Curiatiern abgenommene Waffenbeute, die an der Stelle, welche jetzt „die Horatischen Spiesse" heisst, aufgerichtet waren, und sprach: „Quiriten, könnt ihr diesen da, den ihr eben im Schmuck und Stolz des Sieges einherschreiten saht, gebunden und durch Geisselung gemartert unter dem Joche durchschreiten sehn? Würden nicht selbst die Augen der Albaner ein so abstossendes Schauspiel kaum ertragen? Gehe, Lictor, binde jene Hände, die vor kurzem mit den Waffen dem Römischen Volk die Oberherrschaft errungen haben; gehe, das Haupt verhülle dem Befreier dieser Stadt. An dem Baume knüpfe ihn auf; geissele ihn sei es innerhalb des Zwingers nur im Angesicht der Speere und Waffenbeute, sei es ausserhalb, nur innerhalb der Gräber der Curiatier. Wohin denn könnt ihr diesen Jüngling führen, wo seine Ehrendenkmäler ihn nicht von der Schmach eines solchen Todes freisprächen?" Nicht ertrug das Volk des Vaters Thränen noch des Jünglings ruhigen Gleichmuth in jeder Gefahr. Es sprach ihn frei, mehr aus Bewunderung seiner Tapferkeit als in Folge der Gerechtigkeit seiner Sache. Damit nun der offenbare Mord doch eine Sühne erhielte, ward dem Vater aufgegeben, dass er den Sohn durch Zahlung einer Geldsumme an den Staat entsühnen sollte. Er veranstaltete daher einige Opfer, die hernach dem Horatischen Geschlecht übertragen wurden, legte einen Querbalken über den Weg und liess den Jüngling mit verhülltem Haupte unter dem-

selben wie unter dem Joche hindurchgehn. Dieser Balken wurde auf Staatskosten immer wiederhergestellt und besteht noch. Schwesterbalken heisst er." So Livius. Weitläufiger erzählt Dionysius von Halicarnass, der oft die heilige Stätte betrat. Die Priester (welchen Tullus die Besorgung der Sühnopfer aufgetragen hatte) errichteten zwei Altäre, den einen der Juno, deren Beruf es ist, die Schwester zu beschützen, den andern einem einheimischen Gott oder Dämon, der in der Landessprache Janus heisst und einen von den getödteten Curiatiern abgeleiteten Beinamen trägt. Auf beiden brachten sie Opfer dar, und am Ende aller Sühnfeierlichkeiten liessen sie Horatius unter dem Joche hindurchgehen. Bei den Römern herrscht nämlich der Gebrauch, sobald sie den Feinden die Waffen abgenommen und dadurch über sie Herr geworden sind, zwei hölzerne Pfeiler aufzurichten und über diese einen dritten zu legen. Dann lassen sie die Kriegsgefangenen darunter durch und hernach frei in die Heimath ziehn. Diess Holzgerüste heisst Jugum und eines solchen bedienten sich damals auch die Priester, nachdem sie die Reinigung des Horatius vollzogen hatten. Der Raum, wo diess geschehen ist, gilt allen Römern als heilige Stätte. Sie liegt in der Gasse, welche von den Carinen nach dem Cyprischen Platze herabführt. Hier stehn noch die damals gegründeten Altäre; eingefügt den beiden einander gegenüberliegenden Mauern ist der hölzerne Balken, welchen die Hindurchgehenden über dem Kopfe haben; in der Römersprache heisst er Tignum Sororis. Zur Erinnerung an die Schicksale des Horatius wird er von den Römern alljährlich mit Opfern geehrt." Der Farnesische Festus fügt einige wichtige Einzelheiten hinzu. — — Obvia soror, cognita morte sponsi, sui fratris manu occisi, aversata est eius osculum, quo nomine Horatius interfecit eam, et quamquam a patre absolutus sceleris erat, accusatus tamen parricidii apud duumviros damnatusque provocavit ad populum, cuius iudicio victor, duo tigilla tertio superiecto, quae pater eius constituerat, velut sub iugum missus, subiit consecratisque ibi aris Junoni Sororiae et Jano Curiatio liberatus omni noxia sceleris est auguriis adprobantibus, ex quo sororium id tigillum est appellatum.

Diese Tradition stellt uns vor den Wendepunkt, an welchem der Cult des Sororium tigillum im ersten Jahrhunderte Roms angelangt war. Bei Hirten und Jägern hatte er seine Entstehung genommen, unbestimmbare Zeiträume hindurch in ungeschwächter Bedeutung von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt: aber unter Tullus kam die Umgestaltung. Mit dem Naturstandpunkte konnte Roms politischer Staatsgedanke sich nicht versöhnen, der Kampf mit Alba brach seine Herrschaft, mit ihm erlag der überlieferte Schwester-Prinzipat. Horatia ist dessen letzte Vertreterin, Horatius, der Bruder, dessen Zerstörer, der Repräsentant der neuen Zeit. Dem siegreich rückkehrenden Bruder verweigert die Schwester den Verwandtschaftskuss, dafür büsst sie mit dem Leben. Welches Gesetz soll fortan herrschen, das des Bluts oder der staatliche Gedanke, das naturgegebene oder das politische? Nach dem Rechte des göttlichen Geschwisterpaars, dessen unlösbaren Verein das Sororium tigillum darstellte, galt der Schwestermord für ebenso unsühnbar als jener der Mutter, Horatius für der Erinnyen Beute gleich Orest und Alcmaion. Aber über diess alte Recht obsiegt eine neue Idee, die politische der staatlichen Roma. Dem Götterpaare der Vorzeit wird das Opfer, das es fordert, entrissen, Horatius' Blut darf nicht mit der Erde sich mischen: die Sühne wird eine Scheinsühne, das Sororium tigillum Sinnbild der Gnade, der Erlösung vom Untergang, des gebrochenen Blutamtes der Rachegötter. Hatte es früher die Unlösbarkeit des engsten und heiligsten aller Blutvereine dargestellt und die Unsühnbarkeit jedes dagegen verübten Frevels verkündet: von nun an galt es als Denkmal der Ueberwindung des alten Rechts, als Denkmal der Herrschaft des staatlichen Gedankens über alle Anforderungen der Verwandtschaft und Familie. Hierauf ruht jene Hochachtung der heiligen Stätte, welche Dionysius bei allen Römern fand. Wer im Mittelpunkt des lebendigsten Stadtverkehrs unter dem Schwesterbalken durchging, gedachte mit Stolz der Zeit, welche dem Volke die Befreiung von so vielerlei Banden brachte.

Unter dem Einfluss dieser Umgestaltung erlitt das alte Göttermal eine Veränderung in Anlage und Bedeutung. An die Stelle der frühern Holzpfeiler traten zwei Altäre, in deren

Seitenwänden der Querbalken eingelegt ruhte. Die Gottheiten, welchen die Altäre geweiht wurden, entgingen ihrerseits dem Wechsel der Bedeutung nicht. Janus blieb zwar in alten Ehren, aber der Beiname Curiatius erhielt historische Auslegung: er sollte an die in dem Drillingskampfe gefallenen Albaner erinnern. Die namenlose Soror ward zu Iuno sororia, zugleich das Epitheton sororia in einem Sinne erläutert, welcher die Schwesterstellung nur noch in einem schwachen Nachklang zeigt. Dionysius 3, 22 erklärt sororia durch die Worte ἡ λέλογχεν ἐπισκοπεῖν ἀδελφάς: eine Umschreibung, die durch ihre Unbestimmtheit beweist, wie wenig man bei den gänzlich verschiedenen Anschauungen der neuen Zeit mit Sache und Wort anzufangen wusste. In ἐπισκοπεῖν liegt der Gedanke hilfreicher Ueberwachung, wie sie der Arzt dem Kranken widmen soll. So sinkt die einst als Soror gefeierte Gottheit von ihrem alten Range als untrennbare Gefährtin des höchsten Vaters und Theilnehmerin seiner Würde, zur besorgten Schützerin der Schwestern gegen jeglichen Frevel der ihre Macht missbrauchenden Brüder herab. In dieser abgeschwächten Bedeutung erreicht sie die Kaiserzeit, unfähig anders als getragen durch die berühmteste aller Geschichtstraditionen die Erinnerung des Volks sich zu sichern. Den Grundsätzen des Römischen Familienlebens steht sie fremdartig gegenüber; vergleichbar dagegen ist sie den Gestalten, die wie Tanaquil dem Geschlechte der Frauen Schutz gegen die Härten des staatlichen Eherechts anbieten und nur noch in diesem Hilfsberuf ein Ueberbleibsel jener gynaikokratischen Hoheit bewahren, welche vor Zeiten ihre Auszeichnung bildete. Nicht der Anfang, vielmehr das Ende einer Ideenentwicklung tritt in dem einen wie in dem andern Beispiele uns entgegen. (Sage von Tanaquil S. 227.) Diess die Umdeutung der beiden Altargottheiten. Der Verbindungsbalken endlich trat seine alte, die Heiligkeit des Geschwisterthums hervorhebende Bedeutung an die geschichtliche Reminiscenz ab. Er galt als jenes Holz, unter welchem der Schwestermörder hindurchgegangen war, nachdem ihn Götter und Menschen, wie einst Orestes, von der Blutschuld ledig gesprochen hatten. Wer später unter ihm wandelte, gedachte nicht mehr der Unsühnbar-

keit des Verbrechens, sondern vielmehr der von Horatius zuerst erfüllten Römerpflicht, die heiligste Verwandtschaft den Ansprüchen des Vaterlands, der Grösse Roms ohne Zaudern zum Opfer zu bringen. Dionysius vertritt diesen Gedanken, wenn er auf die bedeutende Zahl hervorragender Männer hinweist, welche dem Beispiele des Schwestermörders folgten. Einen ganz andern Gebrauch machte Kaiser Claudius von der Ueberlieferung. Jede Grösse findet ihre Parodie. Seinen durch die Ehe mit der Bruderstochter Agrippina begangenen Incest zu sühnen, verordnete der antiquarische Forscher auf dem Throne die Darbringung der Sacra ex legibus Tulli regis und die Begehung der damit verbundenen Sühneceremonieen beim Haine der Diana, inridentibus cunctis, bemerkt Tacitus in den Annalen 12, 8, quod poenae procurationesque incesti id temporis exquirerentur. Andere Opfer als die dem Horatius der Königszeit zur Sühne des Schwestermords auferlegten können die Gesetze des Tullus nicht enthalten haben. Auf diese also griff Claudius zurück, als er von seiner wider das Blutrecht des Geschwisterthums begangenen Sünde sich zu reinigen gedachte. In Diana lebte Soror Jana wieder auf. Vollkommen schien dem Kaiser die Parallele der alten und seiner eigenen That. Auch diese sollte Rom einen neuen Aufschwung bringen, bemerkt Tacitus: Adripi conjuges ad libita Caesarum, procul id a praesenti modestia: statueretur immo documentum, quo uxorem Imperator acciperet. Versa ex eo civitas. Cuncta foeminae obediebant, non per lasciviam, ut Messalina, rebus Romanis illudenti etc. Ein kaiserliches Nachspiel durfte der Sühne des alten Horatius nicht fehlen.

XXIV.

Sororium Tigillum.

(Schluss.)

Mein letztes Schreiben beschränkte sich auf die Betrachtung des Bruder- und Schwesterverhältnisses, also auf die Verwandtschaft, deren Bedeutung in dem Sororium tigillum ihren

Ausdruck gefunden hat. Die Sage von den Drillingen zeigt aber das Schwesterthum noch in einer anderen Richtung, und auch in den hierauf bezüglichen Theilen der Ueberlieferung lässt sich der Kampf einer alten mit einer neuen Verwandtschaftsbetrachtung wahrnehmen. Die Mütter der drei Albanischen und der drei Römischen Jünglinge heissen Schwestern, beide Töchter des Albaners Sicinius. Nach der ältesten Verwandtschaftsbetrachtung sind solcher Schwestern Kinder unter sich wiederum Geschwister, Schwestern und Brüder, ganz ebenso als wären sie von einer und derselben Mutter geboren. Wir finden diese Auffassung in einer Mehrzahl jener Verwandtschaftssysteme, die Herr Morgan bei den Urstämmen seines und des alten Continents erkundete; in Mythen und Culten der Völker des s. g. classischen Alterthums hat sie manche noch kaum bemerkte Spuren hinterlassen, in Indien zu seltsamen Vorstellungen geführt; sie bildet überhaupt keine Volksauszeichnung, sondern die Eigenthümlichkeit einer bestimmten Culturstufe. Die Hirten- und Jägerstämme Italiens waren ihr nicht fremd. Jenes vorgeschichtliche Weltalter, das Vater Janus mit seiner Schwester beherrschte, kannte keine andere. Im Culte der Mater Matuta findet sich ein Rest derselben, auf welchen das Mutterrecht, S. 12 und 219, 2 aufmerksam macht. Die Sage von dem Kampfe der Drillinge aber stellt uns mitten in dieses Klassensystem der Verwandtschaft hinein. Beachten wir folgende Erscheinungen. Rein mütterlich ist die Familie, welche die Tradition voraussetzt. Nur die gebärende Potenz wird beachtet, die Innigkeit der Verwandtschaft ausschliesslich von ihr abhängig gemacht. Schwestern sind die Mütter der Drillinge, das genügt, um den Kampf der Horatier und Curiatier zu einem *συγγενικὸν ἄγος* zu stempeln, als *μίασμα* die Blutthaten, zu welchen er führt, darzustellen und im Gegensatz zu der Schwesternnachkommenschaft *τοὺς ἔξω τοῦ γένους* hervorzuheben. Die Verschiedenheit der beiden Schwestermänner vermag die Einheit des Geschlechtes nicht aufzuheben. „Die Mutter unserer Horatier," sagt Tullus bei Dionysius 3, 15, „ist die Mutterschwester der Albanischen Curiatier, auferzogen wurden die Kinder in dem Schoosse und auf den Knieen beider Frauen, auch lieben und

küssen sie einander gleich Geschwistern." In demselben Sinne wirft Horatia dem Sieger vor: „Brüder nanntest du einst diese Verwandten, die du mitleidslos heute erschlugst" (3, 31). Wenn endlich die Sage kein Mittel verschmäht, das genaueste Entsprechen aller Verhältnisse der kämpfenden Drillinge recht zu betonen, sie also nicht nur von zwei Schwestern, sondern von zwei Zwillingsschwestern herleitet, überdiess die Drillinge am gleichen Tage geboren werden lässt, so sucht sie in solcher Weise die alte Idee von der Einheit des Mutterthums zweier Schwestern und dem daraus folgenden Geschwisterverhältnisse aller ihrer Kinder einen neuen Ausdruck zu geben. Dieselbe Auffassung hat das phantastische Indien in ein anderes Bild gekleidet. Seine Sage erzählt von Kindern, zu welchen zwei Schwestern, jede eine Hälfte beitragen. So z. B. von Djarasandha. Dem Römischen Geiste sind solche Ungeheuerlichkeiten nicht erreichbar. Er kennt wunderbare Fügungen, welche den Kreis der physischen Möglichkeit nicht immer überschreiten. Die zu Grunde liegende Verwandtschaftsbetrachtung selbst bleibt bei beiden Völkern die gleiche.

So deutlich in den angeführten Erscheinungen die Auffassung der Urzeit nachwirkt, so bestimmt erkennen wir anderseits in der Römischen Sage den Kampf, der ihr den Untergang bereitet. Von Alba soll der Bruch ausgegangen sein. Nicht Tullus, sondern der Albanische Suffete schlägt den Bruderkampf der Schwestersöhne vor; der Römische König verabscheut den Frevel; die Horatier, zum Entscheide berufen, willigen nur zögernd ein. „Nicht wir lösen zuerst das Band, das uns an unsere Blutgenossen knüpft," sagt bei Dionysius 3, 17 der älteste derselben, „vor uns hat Tyche es gelockert und Alba den Anfang gemacht." Deutlich ist das Bestreben der Sage, die Blutschuld von Rom auf Alba zu wälzen. Zu schwer wiegt sie, um freiwillig zu sein und unentschuldigt zu bleiben. Doch eingetreten ist jetzt der Wendepunkt. Alte Fesseln werden gebrochen. Das mütterliche Naturgesetz — *τὸ τῆς φύσεως νόμιμον* nennt es Dionysius — längst durch Tyche, das allherrschende Geschick, erschüttert, bricht zusammen; ein neues geistigeres tritt an die Stelle. Mit dem Vater gehen die Horatier zu Rath.

ohne des Vaters Wissen und Willen fassen sie keinen Entschluss. Von der Mutter spricht die Sage nicht mehr. Der väterliche Gesichtspunkt herrscht allein; auch nur des Vaters Bitten schenkt später das Volk des Sohnes verwirktes Leben. Die Paternität der Römischen Familie, der Grundsatz des Römischen Lebens liegt allein noch vor. Ihm wird nun Alles angepasst, was in der ursprünglichen Sagengestalt von dem alten Systeme sich noch erhalten hat. Denn das neue allein kann auf Verständniss zählen. Also verwandelt sich das Geschwisterthum der Schwesterkinder in die Vetterverwandtschaft, welche spätern Geschlechtern geläufig war. Aus den *ἀδελφοί* werden *ἀνεψιοί*, aus den uterini fratres fortan consobrini: ein individualisirender Verwandtschaftsbegriff verdrängt das System der Familiengliederung nach Klassen, wie es die Berichte über das Parricidium voraussetzen (Mutterrecht § 12). Jetzt löst auch das Eine Geschlecht, das die Nachkommen beider Schwestern in sich begreift, in zwei getrennte sich auf. Nach den Vätern zerfällt es in ein Römisches und ein Albanisches. Die Blutsgemeinschaft von der Mutter her verliert ihre Bedeutung, das politische Prinzip allein entscheidet. Wo jene eint, trennt dieses. So lange Rom dauerte, wusste Niemand, welchem der beiden Staaten die Horatier, welchem die Curiatier zuzusprechen seien. Das ist keine Gedächtnissverwirrung, wie sie die mündliche Ueberlieferung zu begleiten pflegt, vielmehr eine Folge der ursprünglichen Geschlechtseinheit. Beachten Sie das Wesen des maternum genus. Es schliesst die Annahme eines individuellen Vaters aus, die Paternität ist eine generelle, die des Pater Consivius, jeder einzelne Erzeuger vertritt die göttliche Männlichkeit. Nach diesem Grundsatze konnten die Nachkommen der zwei Schwestern Curiatii, nach demselben aber auch Horatii genannt werden: Curiatii nach Curiatius Janus, den wir bei Labeo nach Joannes Lydus De mensibus 4, 1 finden, Horatii nach Horatius Janus, welchen der Dualismus aller Naturgötter verlangt. Wenn in der Sage Janus Curiatius die Todesseite des Naturlebens darstellt, indem der ihm geweihte Altar dem Andenken der gefallenen Albaner gilt, so muss Janus Horatius die Lichtseite derselben Schöpfungspotenz vertreten. Beide Namen gelten

demselben Gotte; der eine reicht so weit als der andere, das Geschlecht der Horatier folgeweise so weit als das der Curiatier. Mit der Spaltung des maternum genus in zwei politisch gesonderte Vatergeschlechter trat das Bedürfniss zweier Benennungen hervor. Curiatier und Horatier vertheilten sich auf Albaner und Römer. Den letztern als den Siegern im Kampfe gebührt der Siegesname des Lebens; nach längerem Schwanken fand er allgemeine Anerkennung, in Horatius Cocles eine neue Darstellung seiner ursprünglichen Rettungs- und Heilsbedeutung; Curiatii blieb fortan auf die besiegten, dem Untergange geweihten Albaner beschränkt. —

Das Bestreben der Sage, mit neuen Zuständen und Ideen in Uebereinstimmung zu bleiben, macht noch in einer dritten Richtung sich geltend. Die Fiction des bräutlichen Verhältnisses der Horatia mit einem der Curiatier ist eine spätere Zuthat, hervorgegangen aus dem Bedürfnisse, dem Abscheu der jungfräulichen Schwester vor dem siegreichen Bruder eine den Zeitgefühlen genügende Grundlage zu geben. Verweigerte Horatia dem Horatius den Verwandtschaftskuss, so that sie diess nach dem Gedanken ihrer Zeitgenossen als Vertreterin des Blutrechts, das der Mörder der drei Curiatier verletzt hatte: waren diese doch nicht minder als die Horatier seine wie ihre Brüder. Nachdem aber die Verwandtschaftsbetrachtung eine andere geworden, die Vetterschaft an Stelle der Fraternität getreten und damit die frühere Bedeutung des Blutbandes abgeschwächt worden war, erschien ein neues Motiv erforderlich. Die bräutliche Verlobung bot dieses dar. Nicht mehr als Rächerin des *ἐμφύλιον αἷμα*, sondern als solche des gemordeten Geliebten war Horatia dem Volke noch verständlich.

Accommodationen alter Traditionen an neue Anschauungen, wie die in der Geschichte des Drillingskampfes nachgewiesenen, sind keine Fälschungen; sie gehen von dem Volke aus, niemals von einem Einzelnen, am wenigsten von Dem, der die Ueberlieferung zuerst niederschreibt. Ebenso wenig dürfen sie als freie Dichtung betrachtet werden, sie entspringen aus der Sage selbst, deren ursprünglichen Gedanken sie in einer neuen verständlicheren Fassung wiedergeben. Durch sie wird der Werth

der Ueberlieferung für unser geschichtliches Wissen nicht gemindert, sondern erhöht. Wer in der Erzählung von dem Sororium tigillum die Beiträge der verschiedenen Culturgrade zu unterscheiden versteht, gewinnt einen überraschenden Blick in drei successive Stufen der antiken Geistesentwicklung. Die erste versetzt ihn in das Waldleben jener Hirten- und Jägerstämme, deren Stein- und Erzwerkzeuge unsere Wissbegierde mehr erregen als befriedigen. Er sieht ihr göttliches Elternpaar im Geschwisterverhältniss gedacht und durch zwei Pfeiler dargestellt, die ein dritter zum Zeichen der unlösbaren Zusammengehörigkeit verbindet. Damit ist ihm die Grundlage einer Familienordnung gegeben, deren genauern Ausbau er bei andern Völkern gleich primärer Cultur verfolgen kann. Ungezählte Jahrhunderte dauert dieselbe Lebensordnung. Es bedarf besonderer Ereignisse, ihren endlichen Einsturz herbeizuführen. Nur klein ist die Zahl der Volksüberlieferungen, die auf solche Uebergänge aus einer alten in eine neue Denkweise Licht werfen. Griechenland hat seinen Orest, Indien Astika, Rom den Schwestermörder Horatius. An seine Schicksale knüpft sich die Ueberwindung des alten Naturstandpunkts, der nur die Rechte und Pflichten des Mutterblutes kannte, durch die politische Idee eines zu staatlichem Leben erwachenden Tribusvereins. Horatius steht auf der Grenze der ersten und zweiten Stufe. In jener wurzelt er, diese wird durch seine That zum Siege geführt. Ganz angethan war die Zeit des Königs Tullus, einer neuen Lebensauffassung zum endlichen Durchbruch zu verhelfen. Der Kampf mit der benachbarten Alba um Herrschaft und Sein hat nach allen Richtungen eine frühere Periode abgeschlossen, eine spätere eröffnet. Er ist das wahre Geburtsdrama der politischen Römeridee. Was damals sich Geltung errang, blieb der Stadt Lebensprinzip für alle Folgezeit. Wie oft schwebte sie nicht am Rande des Verderbens gleich ihren Drillingen, um gleich diesen nur um so glänzender zu siegen! Jeder Schlag trieb den Pfahl noch tiefer in die Erde, bemerkt Plutarch. Wie viele Römer haben nicht auch, Horatius' Beispiel nachahmend, das Leben der nächsten Blutgenossen dem Staate ohne Zaudern geopfert! Nicht ohne Grund wurde das alte Holzgerüste zum

Iugum, dem Siegesmal, das dem verwirkten Leben entwaffneter Feinde die Freiheit zurückgab. Nur in dieser Bedeutung blieb es seit Horatius noch in Anwendung, wie Dionysius bemerkt. In eine dritte Geistesstufe werde ich durch die Betrachtung der Wendungen eingeführt, durch welche die dem Ereignisse folgenden Geschlechter das Sigill ihrer eigenen Denkweise der Sage aufdrückten. Reicher ausgestattet, unserm modernen Verständniss näher gerückt wird jetzt die Erzählung. Aber die einfache Grösse und die unerbittliche Logik der Barbarei geht verloren. Wie Chriemhild der Nibelungen die Hoheit der Eddischen Chriemhild nicht erreicht, so steht Horatia, die Geliebte des Curiatiers, hinter Horatia, der Rächerin des in dem Morde der Curiatier verletzten Blutrechts, weit zurück. Weichlicher ist der Liebesgram, der sie zu Thränen bewegt, erhabener das Blutgefühl, dem sie schliesslich zum Opfer fällt. Gilt nicht dasselbe auch von dem Kleide, das die Braut dem fernen Bräutigam webt und jetzt auf den Schultern des siegreich heimkehrenden Horatius sieht? An Romantik lässt diess Nichts zu wünschen übrig: aber die Scheltworte, zu welchen der Anblick sie fortreisst, vermögen mit der Verweigerung des Schwesterkusses an Adel und Würde des Gedankens sich nicht zu messen. Jene Häufung göttlicher Fügungen endlich, welche die Kampfesentscheidung durch die beiden Drillingspaare als Schicksalsbeschluss hinstellt, mag dem Hange nach dem Wunderbaren schmeicheln: aber die alte Würde des Gottesurtheils wird durch dieses Uebermaass merkwürdiger Zufälligkeiten verkümmert. Der modernen Kritik haben diese spätern Wendungen der Sage als Waffen zum Angriff gegen die Sage selbst gedient. Triumphirend weist sie auf die weinende Horatia, ihre bräutliche Zärtlichkeit, ihr Geschenk an den fernen Geliebten, die Zwillingsgeburt der Schwestern mit dem auf Tag und Stunde gleichaltrigen Drillingspaare hin, und spottet des kindischen Märchens. Die Kurzsichtige, sie ahnt nicht, welchen Reichthum historischer Belehrung eben dies Märchen Dem bietet, der es in seine Elemente zu zerlegen und jeder Zeit das zuzuweisen versteht, was ihr gehört.

Werfen wir einen letzten Blick auf die erste jener Cultur-

stufen, diejenige, auf welcher die Schwesterstellung noch die ganze Fülle ihres ursprünglichen Ansehns geniesst. Sollte keiner der noch auf Erden lebenden Urstämme eine Parallele zu Horatia's Begegnung mit dem siegreich heimkehrenden Bruder bieten? Eine solche liegt in der That vor; sie zeigt, welchen Empfang die Schwester dem aus der Schlacht zurückkehrenden, mit den Tropäen seiner Tapferkeit belasteten Bruder nach der Denkart erster Zeit schuldet. Nach dem Account of the mountain tribes on the extreme N. E. frontier of Bengal by J. Mac Cosh bewohnen Nagastämme das ganze Bergrevier, welches Asam vom Lande Munipur scheidet. Auf unzugänglichen Bergspitzen sind ihre Hütten aufgeschlagen. Lieutenant Grange, Extracts from the Journal of the expedition into the Naga-hills on the Asam frontier, in Journal of the As. Soc. of Bengal, Vol. 9, p. 947 ff. schildert den Culturzustand dieses Aboriginerstammes als einen noch halbwilden. Die vielen einzelnen Clane stehen unter einander in steter Zwietracht. Krieg und gegenseitige Plünderung bilden die Regel. Nur nach seiner Körperkraft und Kühnheit wird der Mann gewerthet. Jeder ist sein eigener Herr. Doch besitzt jedes Dorf einen Anführer. Im Verkehr mit diesen Häuptern erkundete Grange merkwürdige Sitten verschiedener Stämme. Eine derselben zeigt die Alles überragende Bedeutung des Schwester- und Bruderverhältnisses in demselben Lichte, in welchem das Sororium tigillum sich uns darstellt. „Der Häuptling brachte seinen Schild mit, er war mit den Haaren der von ihm getödteten Feinde bedeckt. Zugleich nahm er mit äusserster Sorgfalt zwei Rohrstäbe aus einem Tuche, in welches sie gehüllt waren. Diese Rohrstäbe waren mit Haarlocken seiner Schwestern umwunden. Er legte sie zu beiden Seiten auf den Schild und begann diesen mit grosser Behendigkeit zu umtanzen, wobei er seinen Speer stets in der Luft herumwirbelte. Hierauf zeigte er mir stolzerfüllt die beiden Rohre mit dem Haare und bemerkte dazu, das Recht, solche Stöcke zu führen, stehe nur solchen Kriegern zu, die eine Mehrzahl von Feinden getödtet und deren Köpfe mit sich nach Haus gebracht hätten. Ein solcher Held erhalte von jeder seiner Schwestern einen Rohrstab mit Locken umwunden, den

er in der angegebenen Weise auf seinem Schilde zu befestigen verpflichtet sei.“ Hier haben wir das Bild der Gruppe Horatius-Horatia, wie die Jäger- und Hirtenzeit der Italischen Stämme sie kannte. Die Freude des Sieges theilt die Schwester mit dem Bruder, nicht die Frau mit dem Manne. Seiner Schwester bringt der Krieger das Haupt des erschlagenen Feindes, von ihr empfängt er den Lohn seiner Tapferkeit, den höchsten Preis, den sie zu verleihen vermag, ihre Haarlocke. Noch trägt die Macht der Uterinität das ganze Leben dieses Nagastammes, der in Bruder, Schwester und Schwestersohn seinen Familienkreis erkennt. Noch hat kein Ereigniss von der Art und Bedeutung des Römisch-Albanischen Kampfes einen Wendepunkt herbeigeführt, der einem höhern Lebensprinzip den Sieg über das *νόμιμον τῆς φύσεως* dauernd sicherte. Ob er eintreten wird, bevor fremde Herrschaft die eigene Entwicklung bricht, wer könnte das bestimmen? Eines aber ist sicher: ein innigeres lebensfrischeres Verständniss kann Keiner von uns der Römischen Sage von Horatius und Horatia entgegen bringen, als jener Naga, dem die Schwesterlocken als die höchste Glorie seines Lebens gelten. Blass ist alles Nachgedachte, lebendig die Gefühlseinheit. Mangelhafter Beobachtung schreibe ich es zu, dass keine zweite Parallele sich finden lässt. Wenn aber bei den Beni Amer, nach der Mittheilung unsers Munzinger, Ostafrikanische Studien, S. 327, die Schwester mit Schwert und Schild ihres Bruders zu dessen Leichentanz sich schmückt, so sehen wir hier in neuer Aeusserung wiederum dasselbe Mutterrecht, das der Schwester den Vorrang vor der Gattin sichert. — Ich breche hier ab. Weitere Parallelen bleiben besser einem besondern Schreiben vorbehalten.

XXV.

Die Schwester in den Sagen der Maori Neuseelands.

Mit einem Hinweis auf die Bergstämme Asams schloss mein letztes Schreiben. Das heutige soll Sie zu den Maori Neuseelands führen. Aus einer alpinen gelangen wir in die vorzugsweise maritime Welt unseres Erdballs. Denn die Maori betonen in ihren Traditionen die Zugehörigkeit ihres Volks zu der Polynesischen Race. Sie nennen ihr fernes Heimathland Hawaiki, das auch in den Einwanderungssagen der Tonganer und Taitier eine Rolle spielt und das Herr Hale, der Philologe der Amerikanischen Expedition unter Admiral Wilke's Commando, in Sawai, einer Insel der Samoagruppe, erkennen will. Ein grösserer Gegensatz aller Existenzbedingungen lässt sich nicht denken. Doch der Mensch ist stets derselbe, in jeder Zone, welche Bildung sein Schädel, welche Farbe seine Haut, welchen Wuchs sein Haar auch zeigen mag. It is always the same brain und gar dünne die Fruchterde, mit welcher die Bildung im Laufe der Jahrtausende ihn überzieht. Nicht überraschen wird Sie daher die Ideenübereinstimmung, welcher ich bei meiner Wanderung um den Globus allerwärts begegne. Dieselbe Familie, welche sich bei den Naga Hochasiens zu erkennen gab, dieselbe bildet die Grundlage des Volkslebens der Maori. Es giebt bei ihnen nur ein unlösbares Band, dasjenige, welches die Gemeinschaft des Mutterbluts knüpft; dem Manne steht die Schwester am nächsten, dem Weibe der Bruder, dem der Gatte stets weichen, ja im Conflicte zum Opfer fallen muss. An der Spitze des Blutvereins erscheint der Mutterbruder. Nicht eines Vaters, nur der Mutter Kinder sind die Geburten, heilig und unverletzlich nur die Beziehungen zwischen Oheim und Schwesterkindern. Die einheimischen Volkssagen ruhen alle auf dieser Naturanschauung. Ihre Kenntniss, ja ihre Erhaltung verdanken wir Sir George Grey, der von 1845 bis 1853 in Auckland die Verwaltung des Landes führte und schon 1855 in seinem Buche: Polynesian Mythology and ancient traditional history of the

New Zealand race das ganze geistige Eigenthum des Maori-Volks der weissen Race zum Studium vorlegte. Wer Leben und Denkweise eines barbarischen Stammes kennen will, vertiefe sich in dieses Werk. Meine Mittheilungen daraus beschränken sich auf das, was die Beziehung von Schwester zu Bruder, von Schwesterkindern zu Mutterbruder zu erläutern geeignet ist. Der hervorragende Held des ganzen Sagenkreises ist Mavi, von welchem die Insel Te ika a Mavi ihren Namen herleitet. Quelle seiner Kraft ist die Mutter, die heimathliche Erde, die Lossagung von ihr Ursache seines Untergangs. Als er die Mutter verlassen, um zu dem Vater zu gelangen, ereilt ihn die Todesgöttin. Wer gedenkt hier nicht des Antaeus, Libycae telluris alumnus, dem die Riesenkraft nie ausging, so lange er mit seiner Mutter der Erde in Berührung blieb, matre super invictus. Schon bei der ersten Ordnung des Kosmus hatten die Maori als Kinder ihre Zufriedenheit erklärt, wenn ihnen nur die Mutter bleibe, die Erde, welche sie ernähre, in unnahbare Fernen möge der Vater entrückt werden, denn seiner bedürften sie nicht. So lautet die erste der von Sir George gesammelten Sagen. Die mütterliche Grundlage der Familie findet darin ihren Ausdruck und ihre Rechtfertigung. Nicht weniger Gewicht wird auf das Bruder- und Schwesterverhältniss gelegt. Wie könnte dem Helden der Sage eine Schwester fehlen? Sie trägt den Namen Hinauri und ist jünger als der Bruder. Als diesen der Tod ihr entrissen, sucht sie den Untergang in den Wogen des Meeres. Doch das Schicksal wollte ihre Erhaltung. Die Sage zeigt sie gerettet und statt Mavi's einen zweiten Bruder Mavimua. In diesem neuen Vereine erlangt die Bedeutung der Uterinität ihren höchsten Ausdruck. Gerettet gelangt Hinauri, so wird ausgeführt, in die Gewalt verschiedener Häuptlinge, zuletzt in jene des Oberkönigs Tinirau. Den Bruder ergreift jetzt unbesiegbare Sehnsucht nach der verlornen Schwester. Gleich Cadmus um Europa, Absyrtus um Medea durchforscht er alles Land der Menschen und jegliche bewohnte Stätte. Zuletzt in eine Taube verwandelt, schwingt er in den Himmel sich empor. Hier erkennt Hinauri an dem Gefieder und Gezwitscher des Vogels den geliebten Bruder. In Klageliedern ergiesst sich Beider wonne-

reicher Schmerz. Dann trägt Rupe — denn so wird fortan Mavimua umgenannt — die Schwester mit dem Knäblein, das sie an dem Tage der Bruderankunft geboren, in Gegenwart Tinirau's mit sich fort. Der zum Opfer bestimmte Kuchen aber entfällt den Klauen des Thieres, ein Hai verschlingt ihn, daher die Eierfülle im Leibe dieses Fisches. — Wir sehen: Innigste Liebe verbindet Schwester, Bruder und Schwestersohn zu einer enggeschlossenen Gruppe, welcher ein Vater fehlt. Es ist das Gesetz des Thierlebens, das maassgebend auftritt, die Fruchtbarkeit des Hai, von welchem der ganze Gedankenkreis seinen Ausgang nimmt.

Ehe die Sage die Schicksale von Rupe's Schwestersohn weiter verfolgt, erzählt sie Tinirau's Rache an dem Zauberer Kaë, der ihm hinterlistiger Weise seinen Wallfisch getödtet. Wiederum ist es eine Schwester, der die Hauptrolle zufällt. An der Spitze der Frauen, welche mit der Ausführung des Unternehmens betraut werden, steht die jüngste Schwester. Ihr theilt der Bruder das Merkmal mit, das zur Gefangennehmung und zum Tode Kaë's führt. — In der Legende von Rupe's Schwestersohn Tuhurururu tritt das Bruder- und Schwesterverhältniss in mehrfacher Wiederholung auf. Tuhurururu zeugt zwei Kinder, den Sohn Tuwhakararo und die Tochter Mairatea. Als diese ihrem Gemahle, einem Manne des Poporokewastammes, in dessen Heimath gefolgt war, ergreift Tuwhakararo Sehnsucht, sie dort zu besuchen. Angelangt wird er von Liebe zu der Schwester seines Schwagers erfüllt und bezwingt im Zweikampf einen Jüngling des Ati-Hapai-Stammes, der vor ihm um des Mädchens Gunst geworben hatte. Jetzt mordet der Besiegte seinen glücklichen Rivalen. Zwei Schwestern treten nun auf, die des Gemordeten, Mairatea, und die des Mörders. Von banger Ahnung wird die letztere ergriffen, da sie das an dem Dache des Hauses aufgehängte Beingerippe des treulos Erschlagenen rasseln hört; doch wehmüthig spricht Mairatea: Niemand ist da, der ihn zu rächen vermöchte! Sie täuschte sich. Als nämlich die Todesnachricht der Geschwister Heimath erreicht hatte, beschloss Wakatau-Potiki, der Bruder, Rache zu nehmen. Vereint mit der Schwester, die seine Anwesenheit

erräth, mit ihm weint, mit ihm sich freut, führt er das Unternehmen zu glücklichem Ende. Des Mörders ganzer Stamm wird vertilgt und Apakuru, der Geschwister Mutter, von den Rückkehrenden mit der Siegesbotschaft beglückt. — Aus dem Schlusse der Legende sehen wir, dass der Maorifamilie die Bedeutung des Vaters fehlt. Nur der Mutter wird gedacht. Von dem Meeresgotte, ist Wakatau gezeugt; als Apakuru einst am Strande den Lappen, der sie bedeckte, wegwarf, nahte er ihr. Aus diesem Muttersystem stammt das Ansehn des uterinen Geschwisterthums, welches den mitgetheilten Mythus ganz beherrscht. Die Verbindung der Sage mit der früher erwähnten durch Tuhurururu, Rupe's Schwestersohn, ist also weit entfernt, einer Zufälligkeit ihren Ursprung zu verdanken. Sie entspricht dem Familiengesetz einer Zeit, welche den Geschlechtsfortgang durch die Schwester vermitteln lässt. —

Ich gelange zu der Erzählung von dem Fluche des Manaia, der für den Vorzug des Schwesterthums vor dem ehelichen Vereine bezeichnendsten aller Traditionen. Manaia, der Häuptling der Insel Hawaiki, hatte Kiuvai, die jüngere Schwester des Ariki (priesterlichen Königs) Ngatoro-i-Rangi, zur Gemahlin. Als sich diese in der Bereitung der zu einer Festfeier erforderlichen Speise lässig erzeigte, sprach er über sie den Fluch aus: „Verflucht sei dein Haupt. Sind die Holzscheiter so heilig wie deines Bruders Gebeine, dass du ihrer so schonest? Fürwahr ich will die Steine von Waikarora genügend erhitzen, um deines Bruders Fleisch darauf zu braten.“ Kiuvai, schmerzerfüllt, dachte an Rache. Dem Bruder muss der Gemahl zur Sühne der verletzten Liebe als Opfer fallen. Bei einbrechender Nacht stellte sie die Bilder ihrer Stammesgötter auf, sang mit ihrer Tochter und ihrer Schwester Haungaroa Zauberlieder und sprach dann also: „Gnädige Zeichen verleihen die Götter, glücklich wird die Reise sein. Du, mein Kind, besteige das Boot und verkünde deinem Oheim und deinen übrigen Verwandten die Fluchworte, die Manaia wider sie gesprochen.“ Die Nichte gehorchte. Die Götter selbst trugen die Frauen — es waren ihrer im Ganzen fünf — hinüber nach Neu-Seeland, wo Ngatoro, der Ariki, schon früher eine Niederlassung gegründet hatte. Auf der Irr-

fahrt, die nun begann, verwandelte Haungaroa zwei der Begleiterinnen in Tibäume, an einer andern Stelle vergoss sie Thränen der Erinnerung und der Liebe zu ihrer Mutter. Endlich entdeckte die Nichte ihres Oheims Gehöft. Durch das Thor einzutreten gleich jeder gemeinen Person gefiel ihr nicht. Sie überstieg die Holzumwallung, trat gerades Wegs in Ngatoro's Haus ein und setzte sich an der geheiligten Stelle nieder, wo ihr Oheim zu ruhen pflegte. Als diesem die Ankunft der Fremden gemeldet wurde, errieth er sogleich seine Schwestertochter, eilte zu ihr, führte sie vor den Altar, empfing hier aus ihren Händen die Götter, die sie aus Hawaiki mitgebracht, und verrichtete für alle die üblichen Reinigungsceremonieen. Dann liessen sie sich nieder. Ngatoro weinte über seine Nichte, setzte dem Fluche Manaia's den seinen entgegen und verordnete sogleich den Bau eines Bootes. Die Nichte ist es, die den dazu geeigneten Baum entdeckt. Hawaiki wird erreicht. Zur Nachtzeit schleicht Ngatoro an das Haus seiner Schwester. Kiuvai erkennt des Bruders Stimme: die Geschwister ordnen Alles und durch ihr Einverständniss gelingt es, Manaia's Fluch mit dem Blute seines ganzen Stammes zu sühnen. So die Sage nach ihren Hauptzügen. Die Stärke und Heiligkeit der Blutsgemeinschaft von Bruder und Schwester, Mutterbruder und Schwestertochter gegenüber dem Eheverein ist es, was dieses Stück aus Neu-Seelands ältester Geschichte zunächst uns vor Augen stellt. Nur lose ist das Band, das Mann und Frau eint. Denn in einer andern Sage führt Tutanekai die schöne Hine-Moa, die jüngere Schwester des Wahiao, in seine Wohnung „und fortan sind sie Mann und Frau gemäss den alten Gesetzen der Maori“ (p. 243). Nichts vermag dagegen das naturgegebene Blutband zu lösen, keine örtliche Entfernung schwächt es. Nur Ngatoro's gedenkt Kiuvai. Mit ihm geeint vernichtet sie des Manaia, ihres Gemahls, Stamm. Der Heimath Götter entführt sie dem Manne, um sie dem Bruder auszuliefern. Wie sie, so denkt und handelt ihre Tochter. Nur dem Mutterbruder ergeben, leitet die Schwestertochter den Gang des Unternehmens gegen den Vater. Es ist der Instinkt der natürlichen Liebe, der sie zur Auffindung des Wohnsitzes ihres Oheims und zur Entdeckung des Baumes, den

Oheim zur Erkennung der Nichte führt. Neben dieser geht Haungaroa, eine zweite Schwester, einher, in ihr wird die Grundlage des ganzen Systems, die Mutterliebe, hervorgehoben. Haungaroa's Thränen gelten der Mutter, die doch nirgends mit Namen genannt wird. Die Sage denkt hiebei an eine ältere Schwester, welche ja als Stellvertreterin der Mutter betrachtet wird. Sie führt die Herrschaft, der Alle zu gehorchen haben, und bestraft die Unbotmässigkeit durch Verwandlung in Bäume. Nicht fehlen durfte die Erscheinung der Haungaroa, sollte das Gemälde des ältesten Familienzustandes in der Tradition von Manaia's Fluch lückenlos hervortreten. — Die Maori können als die Repräsentanten der ältesten Polynesischen Zustände betrachtet werden. Das Gesamtbild, das sich aus ihren Sagen entwerfen lässt, erinnert an Grant's Schilderung der Bewohner von Vancouver-Island. „Sie führen," heisst es im Journal of the R. Geographical Society of London, 27, 293, „ihr tägliches Leben nach den Gesetzen der Natur, die ihren Moralcodex bilden, alle ihre Handlungen entspringen aus den Antrieben des Instinkts." Malcolm Sproat ergänzt in seinen Scenes and studies of savage life das Bild, indem er von den Ahts derselben Insel bemerkt: „ihr Begriff von der Blutsverwandtschaft und den Pflichten, die sie auferlegt, ist so gross, dass sie die Hauptgrundlage ihres einfachen Gesellschaftsbaus bildet."

XXVI.

Das Priesterthum der Brahmanen und die Schwestersohnsvölker Nord-Indiens.

In meinen Briefen über die Parallele Orestes-Astika ist der Zusammenstoss der priesterlichen Paternitätslehre mit dem Naturrecht der Schwestersohnsfamilie zur Sprache gebracht worden. Die Begegnung der beiden Systeme weiter zu verfolgen bieten Indische Traditionen erwünschten Stoff. Ich mache Sie

zuerst auf eine Mittheilung des Mahabharat aufmerksam, die uns in den Norden des Landes versetzt. Der Gesang Karna Parvan giebt eine Unterredung des Kuntisohnes Karna mit Çalya, dem König der Madra, in welcher jener die Völker des nördlichen Fünfströmelandes bis zum Himavat, insbesondere die Madra, Bhalika oder Aratta und die Gandhara einer schamlosen Promiscuität bezüchtigt, Çalya dagegen sich bemüht, die Anklage des Gegners von dem ganzen Volke auf einzelne Glieder desselben abzuwälzen. Das betreffende Stück wurde zuerst von Lassen in seiner Commentatio geographica et historica de Pentapotamia, Bonn 1827, später von Troyer im ersten Bande der Raja Taramgini als Appendix zu der Note über 1, Çl. 306 bis 308 der genannten Chronik herausgegeben und von Letzterm mit Französischer Uebersetzung begleitet. Karna stellt die Aussagen von Augenzeugen, besonders die Schilderungen mehrerer Brahmanen, die jene Gegenden besuchten und dann im Hause des Dritarashtra alles Gesehene und Gehörte mittheilten, zusammen. Neben andern merkwürdigen Sitten wird hier auch der Schwestersohnsfolge gedacht. Karna sagt in seiner Anklage: „Höre, Çalya, was noch ein anderer Brahmane über die verwerflichen Sitten der Bhalika erzählte. Eine Jungfrau mit Namen Arika wurde eines Tages von Bhalika-Räubern entführt und geschändet. Da sprach sie über das Volk einen Fluch aus. Dieweil ihr der Gerechtigkeit zum Hohne mich missbraucht, mich, eine Jungfrau, die Eltern hat, so sollen in euern Familien die Weiber alle Scham verlieren. Ja, reinigt euch von diesem schändlichen Verbrechen, ihr schlechteste aller Menschen! Wenn nicht, so werden nicht eure Söhne, sondern eurer Schwestern Kinder eure Erben sein.“ — Zwei Bestandtheile sind in dieser Tradition zu unterscheiden. Sie liefert zuerst ein unverdächtiges Zeugniss für die Geltung des Schwestersohnserbrechts bei jenen Mlechas des Nordens, die unter dem Namen der Uttarakuru, der Indischen Hyperboreer, in dem grossen Epos, vorzüglich in der berühmten Anrede Pandu's an Kunti, der Promiscuität angeklagt werden. An zweiter Stelle aber bemüht sie sich, den Ursprung des seltsamen Gebrauchs nachzuweisen. Dieser letztere Bestandtheil der Erzählung kann auf geschichtlichen Charakter

keinen Anspruch machen; — das Schwestersohnserbrecht verdankt keinem einzelnen Ereigniss Entstehung; — seine Bedeutung ist eine ganz andere, jedoch keine geringere. Ich erblicke in ihm das Brahmanische Urtheil über die Schwestersohnsfamilie jener Nordstämme, mit welchen das Arische Priesterthum in Berührung kam. Schon früher habe ich Sie mit der Malai'schen Ursprungssage bekannt gemacht. Auch diese geht auf ein einzelnes geschichtliches Ereigniss zurück. Aber wie verschieden ist im Uebrigen der Gedanke! Statt der Liebesthat, welche der Malaie in den Vordergrund stellt, finden wir in Karna's Rede ein Verbrechen, statt der Belohnung fröhlicher Hingebung Strafe der Ruchlosigkeit. Nicht Zeichen des Edelsinns, vielmehr Merkmal der Schande ist die Schwesterkindererbfolge. So werden die Bhalika von dem Brahmanismus gerichtet. Mit Abscheu wendet er sich weg von den Zuständen und Gebräuchen eines Volkes, das ein elternbegabtes Mädchen Arischen Stammes zum Opfer seiner Lust erkor. Nur im Zorne des Himmels über die verübte Missethat scheint ihm die Neffenfolge begründet, nur aus ihm erklärbar. Hat das Brahmanische Urtheil Berechtigung? Hören wir zunächst, wie das classische Alterthum sich äussert. Solinus c. 30 schreibt über die Garamanten, welche wie alle Aethiopen nur die Schwesterkinder kennen (Nicolaus Damascenus in den Fragm. Histor. Graecor. 3, 463): „Garamantici Aethiopes matrimonia privatim nesciunt, sed vulgo omnibus in Venerem ruere licet. Inde est quod filii matres tantum recognoscunt, paterni nominis nulla reverentia est. Quis enim verum patrem noverit in hac luxuria incesti lascivientis? Ea propter Garamantici Aethiopes inter omnes populos degeneres habentur: nec immerito, qui afflicta disciplina castitatis successionis notitiam ritu improbo perdiderunt.“ Sie sehen, Solinus stellt sich auf die Seite des Brahmanen. Die Garamanten tragen die Strafe zügelloser Sitten gleich den Bhalika, den Madra und den übrigen Sindhi und Çakala, die der höhern Religion des Arischen Priesterthums unzugänglich blieben. Es liegt kein Grund vor, weder an Solinus' Bericht noch an der Genauigkeit der Sittenschilderung Karna's zu zweifeln. Dasselbe Gemälde entwirft die Raja Taramgini a. a. O. von

den Gandhara und neuere Berichte treten hinzu. Die Frauen der Perputtis und Gundaris, zweier Stämme des Himalaya, stellt Herr Wilson von Mussoorie, Summer ramble in the Himalayas 5, 182, in dem gleichen Lichte dar, in welchem Karna die der Bhalikas schildert. Hier und dort sind es die Frauen, welchen die Initiative zu jeglicher Verführung, selbst die Anwendung offener Gewalt und räuberischer Wegelagerung vorgeworfen wird. Zug für Zug entsprechen sie den Weibern von Pathan, die nach Montesquieu's Esprit des lois 16, 8 die Männer zur Ergreifung schützender Massregeln gegen ihre gewaltthätige Zudringlichkeit nöthigen. „Ein Mann vom Stamme loser verächtlicher Weiber“ heisst der in Kurudjangala weilende Bhalika. Nur eine Mutter hat er, keinen Vater, nur einen Schwestersohn, kein eigenes Kind, nur in der Seitenlinie findet er Sicherheit für sein Blut. Das ist der Fluch, womit das schamlose Weib sein Dasein belastet, und den das elternbegabte Arische Mädchen nicht kennt, das die Degradation, der das sohneslose männliche Geschlecht verfällt. — Wir können also nicht umhin, die Berechtigung des Brahmanischen Urtheils anzuerkennen. Nicht der Verachtung, mit welcher vorgerücktere Culturen auf tiefere Bildungsstufen zu blicken gewohnt sind, verdankt die Fluchsage ihren Ursprung; sie hat ihre Grundlage in gegebenen Volkszuständen, welchen sie einen völlig berechtigten Ausdruck leiht. — Welche Tragweite dürfen wir dieser Auffassung einräumen? — Giebt sie uns eine allgemein giltige Lösung des grossen Problems der Schwestersohnserbfolge an die Hand? Man ist geneigt, diese Frage bejahend zu beantworten, die Succession der Neffen überall, wo sie erscheint, als Folge der Zügellosigkeit des weiblichen Geschlechts darzustellen, mithin nicht als Merkmal einer bestimmten Culturperiode, vielmehr als Beweis der Verkommenheit des Volks, als Strafe des Lasters, als Fluch schamloser Sitten, als Brandmal der Schande aufzufassen und mit jenen unzähligen Erscheinungen loser Eheverhältnisse in Verbindung zu bringen, die zeitgenössische Berichte aus allen Erdtheilen zu melden wissen. Ich erinnere mich nicht, das Hervortreten des Avunculat- und Neffenverhältnisses je anders beurtheilt, je anders erklärt gefunden zu

haben; ja mehr als ein Schwestersohnsvolk leiht seinem Rechte keine andere Grundlage, verweist vielmehr jeden fremden Forscher auf die geringe Zuverlässigkeit der Paternität im Gegensatz zu der völligen Sicherheit der durch den Schwesterleib vermittelten Nachfolge. Lässt sich diese Erklärung und Betrachtungsweise in der Allgemeinheit, in welcher sie aufgestellt wird, annehmen? Ich meinestheils finde gar Vieles, das mich an der Richtigkeit derselben irre macht. Geschichtliche Thatsachen treten ihr entgegen, Thatsachen, deren Gewicht auch Karna kaum verkannt haben würde. Nicht gering ist die Zahl der Völker, bei welchen die Neffenerbfolge mit der strengsten Bewahrung ehelicher Verhältnisse sich verbindet, die der schuldlosen Promiscuität erster Zeit längst entsagt haben, jener des Lasters und der Degradation stets fern geblieben sind und den Segen preisen, den die Sage der Malaien mit der Auszeichnung der Schwesterverwandtschaft in den engsten Zusammenhang bringt. Noch grösser ist die Zahl solcher Stämme, die selbst nach Anerkennung der Paternität und Durchführung des directen Descendenzprincips auf dem Gebiete des Erbrechts dem Avanculus im häuslichen Leben eine Stellung einräumen und Rechte wie Pflichten zuerkennen, die ihn dem Vater an die Seite setzen, ja überordnen, die mithin jeder Ableitung aus Verkommenheit und Degradation sich entziehn. Soll ich Sie an die Germanen des Tacitus, an den idem honor liberorum apud avunculum qui ad patrem erinnern? Lässt eine Innigkeit, die so tiefe und unausrottbare Wurzeln schlägt, dass sie die Verhältnisse, unter welchen sie entstand, überdauert, auf schuldbewusste Zügellosigkeit, wie Karna sie schildert, sich zurückführen? Zeigen ferner die Brahmanischen Geisteswerke nicht selbst auch eine Hochachtung derselben Verwandtschaft, welche durch keine andern Worte als die des Tacitus passend geschildert werden könnte? Was der Mahabharat, was Manu und die Gesetzbücher hiefür bieten, stelle ich wohl in einem besondern Briefe später einmal zusammen. Für heute beschränke ich mich darauf, das Gemälde eines jener Völker, welche eheliche Strenge mit der Schwestersohnserbfolge verbinden, der Fluchsage Karna's gegenüberzustellen.

In dem nördlichen Bengalen, dem Hochlande, das west-

lich an die von dem Brahmaputra umströmten Garrowgebirge stösst, lebt, auf einen kleinen Gebietsumfang beschränkt, ein kräftiges Gebirgsvölkchen friedlicher und fröhlicher Sinnesart, die Kossyahs oder Kassis. Meine Kenntniss derselben verdanke ich den Herrn Murphy, Account of the Cossyahs and of a convalescent depot established in their country in Journal of the Roy. Geograph. Soc. 2, 94 (1832) und Walters, Journey across the Pandua hills near Silhet in Bengal, in den Asiat. Researches, Soc. of Bengal Vol. 17, p. 500 (1832). Der Eheabschluss, bemerkt Murphy, ist von strengen Förmlichkeiten umgeben und vollzieht sich in bester Ordnung. Selten oder nie hört man von Untreue der Gatten und Bigamie ist verboten. Zustände solcher Art lassen das Vaterrecht erwarten. Dennoch gilt der Avunculat ausschliesslich. Anspruch auf Nachfolge in der Häuptlingswürde hat nicht der Sohn, sondern ausnahmslos der Neffe-Schwestersohn. Der gleiche Grundsatz beherrscht auch die Erbfolge in das Eigenthum. Wie tief gewurzelt dieses Familienrecht ist, zeigt der Umstand, dass die Schwester des Raja den Titel Kunwurri führt, in ihrer Eigenschaft als Königin-Mutter an Würde die Gemahlin-Königin überragt und dem Rathe der Aeltesten stets beiwohnt. Dafür unterliegt sie einer Beschränkung der Ehefreiheit. Ihr Gemahl wird von dem Raja, ihrem Bruder, aus der Zahl aller Kossyah-Häuptlinge erwählt und durch eine Volksversammlung bestätigt. Dieser Einfluss des Bruders auf die Ehe der Schwester, die ihm einen Thronfolger geben soll, ist keine Besonderheit des Kossyahrechts, sondern mit dem Geschwisterverhältniss der ältesten Zeit allerwärts verbunden und eine der Grundlagen, auf welchen die Innigkeit der Verschwägerung ruht. Als D. Scott im J. 1824 die Kossyahstadt Jyntea oder Diynta besuchte, hiess der daselbst regierende Raja Ram Sing. Er war Adoptivsohn der letzten Kunwurri, damals 60 Jahre alt und selbst unverheirathet, durch Adoption Vater eines 12jährigen Knaben, seines Grossneffen. Wir sehen hieraus, dass die Schwester das Successionsrecht auch durch Annahme an Kindesstatt übertragen kann, der Schwestersohn dagegen kein anderes Mittel besitzt, die Thronfolge seiner Linie zu wahren, als die Adoption eines Neffen

oder Grossneffen von Schwesterseite: denn einen andern Neffen als durch die Schwester kennt das Muttersystem nicht. So weit die Englischen Berichte. Hören sie ferner, was die Calwer Missionsblätter, Neue Serie, Heft 4, S. 17—19. 109—111 über unsere Kassis erzählen. „Als ein Ueberwinder, der um Christi willen auch ein Fürstenthum zu opfern vermochte, steht der edle Bor Sing vor uns. Da im Khasi-Lande nicht der Sohn, sondern der Schwestersohn Erbe ist, hatte Bor Sing als Neffe des greisen Fürsten Tscharrapundschi das nächste Anrecht auf den Thron. Doch er war schon lange dem Christenthum geneigt und liess seine Kinder von den Missionären unterrichten, obwohl seine Gattin die Christen gründlich hasste. Als ihr ältester Sohn erkrankte, sandte diese gleich nach Priestern und Zauberern, opferte Hühner und Ziegen ohne Zahl und versprach Gold, Silber und alle Schätze dem, der die Geister besänftigen würde. Allein während man für ihn opferte, sang der kranke Jüngling christliche Lieder, betete zu Jesus und versicherte Eltern und Geschwistern, er gehe zu Christo in die ewige Seligkeit. Sein Tod machte auf Alle den tiefsten Eindruck. Die Mutter mit ihren sechs Töchtern eilte nun ihrem Gatten mit seinem Sohne sogar voraus mit der Bitte um Aufnahme in die Gemeinde. Als dann i. J. 1875 der alte Fürst von Tscharrapundschi starb, erklärten die Häuptlinge einstimmig Bor Sing, der schon seit Jahren im Namen seines Onkels die Verwaltung geführt hatte, für dessen rechtmässigen Nachfolger; allein sie knüpften daran die Forderung, dass er die neue Religion aufgebe, um an den Volksfesten die Geisterverehrung leiten zu können. Wieder und wieder bat man ihn, doch zu seinem Volk zurückzukehren, allein er blieb fest. Darauf stimmten 2000 Männer für die Wahl eines entferntern Verwandten des Verstorbenen, während nur 6 Heiden sich offen für Bor Sing erklärten. Dieser appellirte noch an den Vicekönig von Indien, der aber gegen ihn entschied." — Nicht mit Zuständen verschollener Zeiten, vielmehr mit Anschauungen und Sitten der Gegenwart haben wir es hier zu thun. Die monogame Ehe steht bei den Kassis in hohem Ansehn, keusch ist die Gattin und an Körperkraft den Mann noch überragend: dennoch ruht das höchste Ansehn nicht auf

ihr, sondern auf der Schwester, deren Leib dem Bruder Nachfolger gebiert. In seiner vollen Ursprünglichkeit hat das älteste Recht sich hier erhalten, und dieselbe Anhänglichkeit an das Herkommen bezeugen die Cromlechartigen megalithischen unter dem Namen der Pandusteine bekannten Grabmonumente, welche das Volk noch heute seinen Todten errichtet. (Meadovs Taylor in Journal of the Ethnological Soc. of London 1869 Nr. 7, S. 15 und J. M. Walhouse in Journal of the R. Asiatic Soc. New Series 7, Nr. 2 (1875).) — Grössere Sicherheit für die Legitimität seiner Kinder als der Kassi besitzt kein Europäischer Vater; dennoch wird der Schwestersohn dem eigenen Sohne vorgezogen, gilt der Schwestersohn als der nächste und alleinberechtigte Verwandte. Giebt es ein durchschlagenderes Gegenbild zu der Schilderung, die Karna von den Bhalika entwirft? Beide Stämme folgen demselben Rechte, aber bei den Einen ist Merkmal der Schande was bei dem andern Theil eines gesegneten, wohlgeordneten, wechsellosen Volkslebens. Einer weitern Hilfe bedarf ich nicht, um Sie vor dem Irrthum so Vieler, als sei Karna's Erklärung des Schwestersohnsrechts zur Lösung dieses Räthsels der Völkerpsychologie ausreichend, zu bewahren. Wissen Sie, wo der Schlüssel zur Hebung aller Schwierigkeiten unsers Problems zu suchen ist? Nirgends anders als in der Geschichte der Schwestersohnsfamilie selbst und zwar in einer solchen Geschichte, die jeder Einzelerscheinung die richtige Stelle in der Entwicklung des Geschlechterverhältnisses anzuweisen versteht. An die Vorbedingung dieser Arbeit, die Sammlung des Materials, ist aber bis jezt noch kaum gedacht worden.

XXVII.

Der Brahmanismus und die Schwestersohnsvölker des Küstenlandes Malabar.

In keinem Theile Indiens hat die Begegnung der Brahmanischen Paternität mit der Schwestersohnsfamilie der autochthonen

Stämme zu merkwürdigern Gestaltungen des Lebens geführt als in dem Küstengebiete Malajalam-Malabar, das, von dem schwer zugänglichen Ghatgebirge mit seinen weiten Berglandschaften überragt, vom Cap Comorin bis Cananor sich erstreckt und an Ausdehnung, Beschaffenheit und Städtereichthum mit dem Phoenicischen Gestade sich vergleichen lässt. Zeigte uns die Fluchsage Karna's den Abscheu, mit welchem das Arische Priesterthum von der Promiscuität der Uttarakurus und der damit verbundenen Schwestersohnsbevorzugung sich abwendete, so finden wir in der äussersten Südspitze Vorderindiens eben jenes Priesterthum mit den gleichen Zuständen, dem gleichen Familiensysteme ausgesöhnt, ja zu eigener Theilnahme an demselben entschlossen. Fern von dem Bestreben, das Autochthonenthum dem Gesetze der Veden zu unterwerfen und gleich Janamejaya mit Feuer und Schwert der Cultur des Schlangengeschlechts den Untergang zu bereiten, sucht es die Sitten und Gewohnheiten der Urbewohner des Landes dem eigenen Vortheil dienstbar zu machen und zur Stütze seines Einflusses und seiner Macht zu erheben. So wird Malajalam, das Land der Brahmanischen Priestercolonieen, zu derjenigen Stätte, auf welcher die Schwestersohnsfamilie am reinsten zugleich und am längsten sich erhält; Grund genug, hier im Lande alterthümlicher Ordnungen, „der 64 Anatscharams oder Missbräuche," wie das Volk selbst seine Grundsätze benennt, länger zu verweilen, den geschichtlichen Entwicklungsgang, der zu solchem Ergebnisse führte, zu verfolgen und die innere Ausbildung der Schwesterfamilie in allen Einzelheiten zu erforschen. Nirgends bietet die Geschichte des menschlichen Geistes eine grössere Fülle beachtenswerther Erscheinungen dar.

Einer göttlichen Wunderthat verdankt Malajalam seine Entstehung. Das Malabar'sche Volksbuch, der Keral Udpatte, d. h. „das Auftauchen des Landes Kerala aus dem Meere," erzählt nach der Mittheilung seines Uebersetzers Jonathan Duncan in den Historical Remarks on the coast of Malabar with some description of the manners of its inhabitants. Asiatic Researches Soc. of Bengal, Vol. 5, (1799), wie Purssram, das ist Parasu Rama, eine Incarnation des Gottes Vishnu, geängstigt

durch das von ihm bei der Besiegung der Fürsten des Ketristammes vergossene Blut, den Meeresgott Varuna um die Erschaffung eines neuen Landes zum Wohnsitz für die Brahmanen angerufen habe: wie alsdann der Uferstrich von Mangalor bis zu dem Cap Comorin aus den Gewässern emporgestiegen sei und den Namen Maljalam, d. h. „Saum am Fusse der Berge" (*Παραλία* im Periplus maris Erythraei § 58) erhalten habe; wie endlich von Gott Rama die Vertheilung des neu erschaffenen Landes unter die einzelnen Brahmanengeschlechter, und zugleich die Verehrung der Schlangen ausgegangen sei. — Ein ganz Brahmanisches Land ist dieser Tradition zufolge Malabar. Für die Brahmanen wird Kerala zuerst erschaffen. Nicht zufrieden mit dem Besitzthum, das sie bei der Arischen Eroberung des Dekhan erworben, verlangen sie nach einem neuen Lande. Parasu Rama gewährt ihnen ein solches. Die Kshatrijas erhalten keinen Theil daran, denn in langen Kämpfen haben diese kriegerischen Rivalen den Untergang gefunden. Der ausschliesslichen Herrschaft seines Priesterstandes freut sich der Gott. Sind auch einige Familien der Kriegerkaste bei dem Werke der Eroberung mit betheiligt und unter den zahlreichen Raja kleiner Herrschaften vertreten: Malajalam ist das vorzugsweise mit Priestercolonieen bedeckte Land; es kennt nur die Brahmanischen Eroberer und die unterworfenen Autochthonen der Dravida- oder Tamulrace, die in die Stellung der Sudra eintreten und als Mlechas bezeichnet werden (Wilson, Vishnu Purana, Vol. 4, 117).

Fragen wir, wie es denn nun gekommen sei, dass trotz dieser Macht das Arische Priesterthum die Grundsätze seines Lebens nicht zum Siege zu führen vermochte, so bieten mehrere Momente unserer Beachtung sich dar. Nicht mit den Veden, sondern mit dem Schwerte in der Hand waren die Brahmanen in dem Lande Parasu Rama's eingezogen; um die unreinen Sudra sich zu bemühen, hinderte sie der Stolz des Kastengeists. Dazu kam die verderbliche Wirkung der unendlichen Fehden, welche die kleinen Häuptlinge der priesterlichen Oligarchie unter sich führten. Verlust der Selbstständigkeit war die Folge. Die Thatsache, dass eines der mächtigen Südindischen Reiche das Land der stolzen Priestercolonieen unterwarf und durch Statt-

halter (Perumals) regierte, lässt in der beschönigenden Darstellung der Besiegten, welcher zufolge sie aus freien Stücken einen Regenten für je 12 Jahre von dem Könige von Cadesh erbeten hätten, unmöglich sich verkennen. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts n. Ch. erfolgte eine Umgestaltung aller Verhältnisse. Ein Perumal, mit Namen Cheruman, machte sich unabhängig. Die Tradition, welche Barros in Malabar selbst von den Kennern der einheimischen Chroniken erkundete, lautet folgendermaassen. Damals hätten Arabische Kaufleute in grosser Zahl das Küstenland besucht und von Cheruman viele Begünstigungen erhalten. Zuletzt sei dieser zum Mohamedanischen Glauben übergetreten und zu einer Pilgerreise nach Mekka beredet worden. „Vor der Ausführung des Planes," führt Barros fort, „nahm Cheruman eine Vertheilung alles Landes vor. Zwölf Städte mit ihrem Gebiet gab er zwölfen seiner Verwandten, dem ersten Colan (Quilon), seine Residenz, die fortan der geistliche Mittelpunkt Malabars, der Sitz der Brahmanischen Religion sein sollte; dem zweiten Cananor und so der Reihe nach bis zum zwölften. Da war noch ein Schwestersohn übrig, den er vor Allen besonders liebte, der auch von Kindheit auf als Page an seinem Hofe gelebt hatte. Diesem verlieh er die Landungsstelle der Araber, deren künftige Grösse er im Geiste vorahnte, gebot ihm, daselbst eine Stadt, die spätere Calicut, zu erbauen, ertheilte ihm den Titel Zamorin (Tamuri), um die Oberhoheit des neuen Regierungssitzes über alle übrigen Raja hervorzuheben, und vertraute ihm die Zeichen der höchsten weltlichen Macht, den Leuchter und den Degen." So Barros, L'Asia, nuovamente di lingua Portoghese tradotta del S. Alfonso Ulloa. In Venezia 1562. Dec. 1. Lib. 9. C. 3 Fol. 174. Uebereinstimmendes berichten der Portugiese Barbosa, der jedenfalls vor 1519 schrieb, in der Sammlung des Ramusio, 1. fol. 336 D, der Dichter der Lusiaden, Luis de Camoëns, B. 7. Strophen 32—36 nach C. Donner's Verdeutschung; endlich der Araber Zeireddien Mukhdom, dessen Geschichte der von den Mohamedanern in Verbindung mit den Herrschern von Calicut gegen die Portugiesen und die Raja von Cochin bis zum J. 1579 geführten Kriege Duncan in seinen Historical Re-

merks benützt. — Nach derselben Quelle gab es noch eine zweite Ueberlieferung. Cheruman, berichtet diese, wurde, als er die Theilung vollendet und die Abreise gerüstet hatte, von einem Erary, d. h. einem Manne aus der Kaste der Kuhhirten, um ein Stück Landes gebeten; der Erary stammte aus Pundi am Cavery und hatte mit seinen Brüdern das Meiste zum Siege Cheruman's über seinen Oberherrn, den König von Cadesh, Kishan Rao, beigetragen. Wohl begründet war also seine Forderung. Er erhielt Wohnsitze an der Stelle von Calicut, überdiess Cheruman's Schwert und eine Armkette. Das sei der Ursprung der Zamorine von Calicut und ihrer mit dem Schwerte erworbenen und vertheidigten Macht. — Diese zweite Erzählung ist es, welche uns über die wahre Natur der mit Cheruman's Namen verbundenen Neugestaltung Malabars aufklärt. Der Gründer der Dynastie von Calicut gehört in die Samunt- oder Erary-Kaste, dieselbe, welcher Duncan auch die Chericals von Cananor und Travancor zutheilt, mithin zu der autochthonen Bevölkerung, die vor Zeiten dem Schwerte der erobernden Brahmanen erlegen und zu Viehhirten erniedrigt worden war. Das einheimische Volkselement also ist es, das dem Lande seine Freiheit erkämpfte, und Cheruman's Geschlecht dasjenige, welches bei den entscheidenden Ereignissen die Führung übernahm. Cheruman muss also selbst jenem Urstamme angehört haben: eine Folgerung, die darin Bestätigung findet, dass ihm das Land der südlichen Pandu, die alte Pandäa regio, welche ausserhalb des eigentlichen Ariavartha liegt und als ein Sudrawohnsitz betrachtet wird, den wirksamsten Beistand leistete. Gleichzeitig mit dem Siege des autochthonen Volkselements tritt das Recht der Urzeit, die Schwestersohnsfolge, als das herrschende hervor. Vor allen übrigen Verwandten liebt und beschenkt Cheruman seinen Neffen von Schwesterseite und seit seiner Zeit bis zu der Hydr Ali's blieb Malajalam unter den Regentenhäusern, die von den Schwestern der ersten 13 Raja ihre Abstammung herleiteten. (Buchanan, Journey from Madras 2, 348 fgg. Paulin de St. Barthélemy, Missionaire, Voyage aux Indes orientales I, 299.) Jeder der folgenden Fürsten hinterliess seinen Thron dem Schwestersohne mit Ausschluss seiner eigenen Kinder.

So schreibt Ibn Batuta im 4. Buche seines im J. 1355 vollendeten Reisewerkes nach C. Defrémery und B. R. Sanguinetti's Uebersetzung.

Welche Stellung wurde den Brahmanen durch die Wandlung der Verhältnisse bereitet? Seiner alten Herrschaft beraubt, in den ansehnlichsten Fürstenthümern mit ganz geringen Ausnahmen aus dem Besitze der Macht verstossen und denen dienstbar, die einst als Hörige ihm gehorcht hatten, erkannte das Arische Priesterthum in dem Rechte der Schwesterfamilie ein geeignetes Mittel, das Verlorene wieder zu gewinnen. Für sich selbst dem Paternitätsprinzip des ehelichen Vereins und der Succession in gerader Linie treu ergeben, verzichtete es auf die Bekämpfung der Promiscuität und wählte dieselbe Sitte, die es in der Fluchsage als Brandmal der Schande darstellt, zur Stütze seines Ansehens. Begünstigt durch die Weihe ihres priesterlichen Charakters traten die Brahmanen als Rivalen des alteinheimischen Adels, der Naimars oder Nairen, in Ausübung ihrer Geschlechtsrechte auf und wussten diesem Anspruche selbst eine patriotisch-religiöse Bedeutung zu verleihen. Sei einst das Land durch göttliches Wunder um der Brahmanen willen erschaffen worden, so hänge auch jetzt sein Wohlergehen, sein Fortbestand, ja seine Sicherstellung gegen Angriffe des Meeres von gleich ausserordentlichen Thaten ab, kein anderer als Brahmanensaame vermöge Kerala zu regieren und in dem alten Glückszustande zu erhalten. (So wird das Lycische Gestade, das Land Belerophons-Bala Rama durch der Frauen entblösste Schaam vor Verschlingung durch die Wogen des Oceans behütet.) Von welchem Erfolge diese Lehre begleitet war, zeigt folgende Bestimmung, die unter den 64 Missbräuchen Malajalams eine der ersten Stellen einnimmt. Ein Brahmane, heisst es, lässt nur einen seiner Söhne heirathen, zunächst den ältesten, nach dessen kinderlosem Tode den nächsten und so fort. Alle übrigen bleiben ledig und leben nach Gefallen mit den Frauen der übrigen Stände, der Nairen insbesondere. Denn diese Frauen sind keine Kulastri, d. h. keine Hausmütter, sondern Parastri, d. h. Fremdweiber. In welchem Hause nun Kulastri Margam gilt, in dem erben die Söhne, dahin gehören die

Familien der Brahmanen, wenige Geschlechter in Pajanur ausgenommen; wo dagegen Parastri Margam in Uebung steht, da folgen die Neffen-Schwestersöhne. Sie finden diesen Text in dem Werke des Herrn K. Graul, Directors der Evangelisch-Lutherischen Mission in Leipzig, Reise nach Ostindien vom Juli 1849 bis April 1853, in dem 3. Theile, Leipzig 1854, S. 332—349 und zwar nach Herrn Gundert's Zusammenstellung der Anatscharams. Bestätigt wird die Genauigkeit des Inhalts durch Duncan nach Zeireddien unter Nr. 6 und durch Barbosa in Ramusio 1, fol. 304. D. Der Werth, den das ganze Volk von den Dynastengeschlechtern bis hinab zu den gemeinsten Klassen auf den Ursprung aus Brahmanensaamen legte, zeigt sich in manchen Sitten und Grundsätzen. Lassen Sie mich einige derselben mit den Worten unserer Gewährsmänner hervorheben. Ludovico Bartema schreibt in seinem Itinerario (Ramusio 1, 174) über die Zamorine von Calicut: „Die Brahmanen nehmen die Blüthe der Königin für sich. Macht der Fürst einen Ausflug, so bleiben die Brahmanen, und wäre einer auch nicht mehr als 20 Jahre alt, zur Bewachung der Königin im Palaste zurück und können mit ihr Umgang pflegen, so oft sie wollen, worüber der König grosse Genugthuung empfindet." — Sommario de Regni (Ram. 1, 366): „Die Könige der Malabarschen Fürstenthümer suchen ihren Schwestern die edelsten Brahmanen, um in ihnen Saamen zu erwecken, wo dann (unter den Kindern) der älteste an Jahren den Vorzug geniesst. Die Brahmanen also schlafen mit den Schwestern des Königs und diese Brahmanensöhne werden Könige von Malabar. Der Raja von Cochin sucht zuerst nach Brahmanen aus Cambaia, die den Namen Patamari tragen, weil diese Verwandte eines Königs sind, der als heilig im Lande gilt, in Ermangelung dieser nach den edelsten und angesehensten unter den einheimischen Brahmanen. Das galt von den ersten Zeiten an und wird so noch heute beobachtet." Das Beispiel der Fürsten ahmen die Grossen des Landes nach. Um hohen Preis gewinnen sie Patamaren für ihre Frauen. Mit einer Nairin, so schliesst die Schilderung, darf also ein Brahmane schlafen, nicht aber umgekehrt eine Brahmanin mit einem Nairen. — Pedro Alvarez (Ram. 1,

137): Der Zamorin hält zwei Frauen. Jede derselben hat zehn Brahmanen zu ihrer Gesellschaft; und jeder Brahmane schläft mit ihr, um dadurch dem Könige Ehre zu erweisen. Aus diesem Grunde erben das Reich nicht die Söhne, sondern die Schwestersöhne des Königs," die ebenfalls aus Brahmanensaamen stammen. — Neuere Berichte bestätigen die der Portugiesen. So Alexander Hamilton, A new account of the East-Indies, 2 Voll. London 1744: „Heirathet der Zamorin, so darf er seiner Braut nicht eher beiwohnen, als bis der Namburi, d. h. der oberste Priester, sie genossen hat. Diesem ist gestattet, drei Nächte bei ihr zu verweilen, weil die ersten Früchte der Ehe ein heiliges Opfer für den Gott, den die Frau verehrt, sein müssen. Viele aus dem Adelstande bezeigen der Geistlichkeit dieselbe Gefälligkeit. Das gemeine Volk dagegen erlangt nicht gleiche Gunst, sondern ist genöthigt, die Stelle der Priester selbst einzunehmen." — Fr. Buchanan, A Journey from Madras through the countries of Mysore, Canara and Malabar, 4 Voll. 4°, London 1807: „Alle Frauen der Familie des Zamorin (die s. g. Tamburetti) werden von den Namburi (so heissen die Malabarschen Brahmanen) beschlafen. Sie haben zwar das Recht, den Priestern Männer aus den höhern Abtheilungen der Nairen (es werden deren 11 angeführt) vorzuziehen, der geweihte Charakter der Namburi aber sichert diesen fast allgemein den Vorrang." — Forbes, Oriental memoirs selected and abridged from a series of familiar letters written during a 17 years' residence in India, 4 Voll. London 1813: „Namburi heissen die Brahmanen Malabars. Sie betrachten ihre Kaste als die höchste. Nicht zufrieden mit den Tänzerinnen der Tempel, die ihnen sich überall hingeben, haben diese schamlosen Priester Umgang mit den jüngsten und schönsten Frauen der höhern Stände, die es als eine Ehre ansehn, wenn ein Namburi ihr Bett besteigt." — Endlich bemerkt Duncan in seinen ergänzenden Anmerkungen zu Zeireddien: „Die Schwestern der Raja gehen keine Ehe ein, wenn man wenigstens diesen Ausdruck in seinem gewöhnlichen Sinne nimmt, sondern treten nur in Verbindungen von kürzerer oder längerer Dauer, je nach der Wahl der Betheiligten, und zwar zumeist mit Malabarschen Brahmanen, den s. g. Namburi.

die sich sehr wesentlich von den Brahmanen Indiens unterscheiden. Die Fortpflanzung aller Malabarschen Fürstengeschlechter geht daher von den Brahmanen aus, die jedoch auf ihre Vaterschaft keine Rechte über die Kinder gründen." — Was bedarf es mehr, den Sieg, der die Politik des Arischen Priesterthums krönte, anschaulich zu machen? Die angeführten Berichte sprechen zwar zunächst von den vornehmen Ständen des Landes, den herrschenden Familien, dem kriegerischen Adel der Nairen, den Caimaës und dem Stande der Nambirs, aber eine Mittheilung Graul's führt auch in das Innere der Wohnungen des gemeinen Volkes ein: „Die Weiber der Kshatrijas, Waisjas, Sudras sind in Kerala den Brahmanen zugänglich, daher findet sich in jedem Sudrahause eine kleine Hinterthüre und ein metallenes, den Brahmanen nicht verunreinigendes Gefäss." Auch dem gemeinen Manne also ist der Besuch des Priesters erwünscht, Brahmanensaamen eine frohe Hoffnung, auf deren Erfüllung er aber oft verzichten muss. Nur Priesterzeugung verleiht Ansehen und jene Weihe, deren weder das Königthum noch der Adel entbehren kann.

Gestützt auf diese, keiner Erschütterung zugängliche Suprematie konnte das Priesterthum Malajalam von Neuem als ein von Gott ihm zum Eigenthum bestimmtes Land betrachten und mit Verachtung auf Jene herabsehen, die sich als Herren desselben und als Inhaber aller Macht betrachteten. Sudra und unreine waren ihm alle Stände, so hoch deren gesellschaftliche Stellung sein mochte. „Der Zamorin," schreibt Fr. Buchanan, „macht Anspruch auf höheren Rang als die Brahmanen; er behauptet Niemandem als allein den unsichtbaren Göttern nachzustehen; seine Unterthanen anerkennen diesen Anspruch, die Brahmanen dagegen weisen ihn als blödsinnig von der Hand, da nach ihrer Behauptung die Zamorine Sudra sind." Nicht mehr galt in den Augen der Priesterschaft das bewaffnete Gefolge der Könige. So erhaben auch die Nairen sich dünkten, so sehr sie im Gefühle ihrer Macht, ihres Ursprungs, ihres alten Ruhms den Rang der Kshatrijas beanspruchten: auch sie bildeten in den Augen der Brahmanen nur einen Bestandtheil der grossen Sudrakaste, die in Malabar sogleich auf die der

Priester folgt. (Graul 3, 229.) Nicht anders endlich die Nambirs oder geadelten Dorfhäuptlinge und die Vellater oder freien Landeigenthümer, die, trotz ihrer hohen Stellung neben dem kriegerischen Nairen-Adel, dennoch den Rang echter Waisias nicht anzusprechen hatten.

Die Betheiligung an den Sitten der einheimischen Volkselemente, besonders der Anschluss an die Formen ihres hergebrachten Familienlebens ist es, wodurch der Brahmanismus von der Niederlage, die seiner frühern Herrschaft ein Ende gemacht hatte, sich wieder zu der geschilderten Machtstellung erhob. Unvollständig jedoch würde diess geschichtliche Gemälde bleiben, wollten wir der natürlichen Folgen einer solchen Accommodation an die Sudragebräuche nicht gedenken. Waren die Brahmanen schon ursprünglich nicht mit den Veden, sondern mit dem Schwerte in der Hand in das Land Kerala eingedrungen, so verloren sie seit der Zeit Cheruman Peruval's noch gar Vieles von ihrem reinen priesterlichen Charakter. Unter dem Namen Namburi werden sie von ihren Kastengenossen im übrigen Indien unterschieden, und ältere wie neuere Schriftsteller (Duncan und Graul) sehen sich veranlasst, auf den grossen Unterschied, der die Malabarschen und Indischen Brahmanen trennt, aufmerksam zu machen. Die Zerrüttung, welche die den priesterlichen Junggesellen eingeräumte geschlechtliche Freiheit dem Familiendasein aller angesehenen Volksklassen bereitete, ergriff auch die Brahmanengeschlechter und untergrub die Befolgung der strengen Satzungen ihrer Kaste. Wir finden daher eine Stufenfolge von Dreiviertel- und Halb-Brahmanen, die nicht nur in ihren eigenen Tempeln den geringeren Dienstleistungen obliegen, sondern sich nicht scheuen, selbst in den Heiligthümern der Einheimischen Culthandlungen, das Opfer allein ausgenommen, zu verrichten. (Buchanan, A journey from Madras 2,408 ff. Graul 3,229 ff. 339 ff.) Noch mehr. Das Neffenerbrecht trug in diesen Priesterabtheilungen den Sieg über die Sohnesfolge davon und in Pajanur werden nach Graul sogar 17 einheimische Brahmanische Häuser höhern Rangs mit Parastri Margam und Schwestersohnserbfolge hervorgehoben. Im Interesse seiner Macht hatte das Priesterthum den Landes-

missbräuchen Schonung entgegengebracht, bald erlag es selbst ihrem Schwergewicht. Mit dem autochthonen Elemente verschmolz es schliesslich nach Blut und Gesinnung zu einer einheitlichen Volksmasse, welcher die wilden, dem übrigen Indien so verderblichen Kämpfe der Brahmanen und Kshatrijas eben desshalb erspart blieben.

Mit dem Verhalten des Brahmanismus in Malabar ist jetzt jenes des dritten Volkselements, des Mohamedanisch-Arabischen, zu vergleichen. Zur Zeit Cheruman Peruval's, so erzählt die früher nach Duncan mitgetheilte Sage, besuchten Arabische Kaufleute in grosser Zahl das Küstenland. Cheruman erwies ihnen viel Wohlwollen und nahm schliesslich ihre Religion an. Dieser Bericht ist durchaus unverdächtig, der sehr alte Verkehr Indiens mit Arabien eine geschichtliche Thatsache. Von der Zeit um 700 n. Chr. schreibt Kasim Ferishta (geboren um 1570) in seiner Geschichte der Erhebung der Mohamedanischen Macht in Indien, übersetzt von John Briggs, London 1829, Bd. 4, S. 402: „Es wird berichtet, dass damals die Einwohner von Ceylan nach den Küsten von Afrika, dem rothen Meere und dem Persischen Golfe zu segeln pflegten, und dass dieser Verkehr seit den ältesten Zeiten geübt wurde. Hindus gingen als Wallfahrer nach Mekka und Aegypten, um die bei ihnen in grossem Anseln stehenden Götterbilder jener Länder zu verehren. Ferner wird erzählt, die Handelsleute Ceylans hätten schon zur Zeit der ersten Chalifen den Mohamedanismus angenommen, wie denn der König von Ceylan ein mit Kostbarkeiten seiner Insel beladenes Schiff an Walid, Chalifen von Bagdad, habe abgehen lassen.“ Eine Arabische Schrift v. J. 851 n. Chr. giebt Kenntniss von einem Kaufmann Soleiman, der das Meer von Malabar Larevi (Larike des Ptolemaeus) genannt habe. (Reinaud, Mémoire sur l'Inde d'après les écrivains Arabes, Persans et Chinois antérieurs au milieu du onzième siècle, Paris 1849, p. 200.) Von dieser Zeit bis zum zwölften Jahrhundert mag der Schiffsverkehr der beiden Länder so zugenommen haben, dass Cheruman's Wunsch, die Fremdlinge durch Landanweisung für sich zu gewinnen, alles Auffällige verliert. Er verlieh ihnen, sagt die Ueberlieferung,

die Landstrecke, wo später Calicut sich erhob, zur festen Ansiedelung. Eine Bestätigung dieser Angabe liegt in der engen Verbindung, welche später zwischen dem Zamorin und den Arabern bestand. In den Kämpfen, welche die Ankunft der Portugiesen entzündete, finden wir Calicut stets mit den Mohamedanern vereint, während Cochin ebenso regelmässig den Christen Beistand leistet. Weiberlos langten die Fremdlinge an dem entfernten Gestade an, Frauen bot ihnen die neue Heimath. Daraus ging das Mischvolk hervor, das Malabar Mapilla, Buchanan Moplays nennt. Zu hoher Bedeutung ward es durch seinen Reichthum und seine Zahl erhoben. Viele Einheimische schlossen sich ihm an, um der lästigen Beschränkung des Kastenwesens zu entgehn. Das Sommario de regni orientali spricht von 800,000 Seelen, Duncan von einer Zahl, welche die der Nairenklasse übertreffe. Cheruman's Ahnung ging also in Erfüllung. — Die Zamorine blieben ihren alten Verbündeten stets dankbar. Wenn der Raja von Calicut sich krönen lässt, so ist es das Vorrecht einer Frau des Mapilla-Stammes, den Teppich auszubreiten, auf dem der neue Zamorin sich niederlässt; bei einer Mapillafrau, wird erzählt, habe einst ein flüchtiger Raja Versteck und Rettung gefunden. So Herr Graul.

Von der Macht und dem Ansehn dieser Moslims liess sich für die Sitten Malabars, ganz besonders für die Schwestersohnsfamilie keine geringere Bedrohung als von dem Brahmanismus befürchten. Aber das Volksrecht Keralas triumphirte über den Koran noch entschiedener als über die Veden. Entrüstet schreibt am Schlusse des 16. Jahrhunderts Zeireddien Mukhdom: „Es ist gewiss, dass in der Klasse der Nairen das Nachfolge- und Erbrecht dem Mutterbruder zusteht oder auf die Schwestersöhne oder andere mütterliche Verwandte übergeht, denn der Sohn ist nicht berechtigt, das Eigenthum, das Land oder überhaupt die Nachfolge des Vaters für sich in Anspruch zu nehmen. Dieser Gebrauch hat lange vorgewaltet, und ich weiss, dass die Moslems von Cananor ihre Erbschaft nicht auf ihre Söhne übergehen lassen, und dass dasselbe in dieser Umgegend (d. h. von Calicut) die Regel ist. Die Menschen, die so ihre eigenen Söhne ausschliessen, sind in dem Koran wohl

belesen, haben sich dessen Vorschriften angeeignet, sind Leute von Gelehrsamkeit und Frömmigkeit und handeln dennoch so thöricht." In seinem Unwillen trifft Zeireddien mit Ibn-Batuta zusammen, der bei den Mohamedanischen Messufiten Nordafrikas derselben Erscheinung begegnete. „Die Hinterlassenschaft nehmen bei ihnen die Söhne der Schwester mit Ausschluss der Söhne des Verstorbenen," schreibt er in seinem Berichte über Iwalaten (Uebersetzung durch C. Defrémery und B. R. Sanguinetti 4, 387). „In keinem anderen Lande der Welt habe ich diesen Gebrauch in Uebung gefunden ausser bei den ungläubigen Indern Malabars. Und doch sind diese Messufiten Muselmänner, gewissenhaft verrichten sie die vorgeschriebenen Gebete, studiren Jurisprudenz und Theologie und lernen den Koran." Erfolglose Klage! Noch immer hat das Schwestersohnsrecht bei den Messufiten und in den Familien der Mapilla die Oberhand. Duncan bemerkt zwar, durchschlagend sei das Prinzip zu seiner Zeit nicht mehr; zugleich aber giebt er zu, dass die Moslims von Cananor und Tellichery es noch genau beobachten, und dass den Vätern kein anderes Mittel zu Gebote stehe, ihren Kindern Etwas zuzuwenden, als Schenkung zu Lebzeiten; diese soll nach der Mittheilung eines der ersten Mapilla-Kaufleute, Kariat Mossa, nicht selten sein. — Zu diesem Siege des Landesrechts mag der Einfluss der einheimischen Frauen, die dem Mischvolke Entstehung gaben, nicht wenig beigetragen haben. Hütet doch das Weib die Sitte der Heimath stets mit Entschiedenheit und Erfolg.

Ein ganz verschiedenes Schauspiel bietet das christliche Element Malabars. Schon Vasco de Gama fand in Cranganor 30,000 Seelen unsers Glaubens, wenn Faria-e-Suza, der 1529 in Indien anlangte, richtig berichtet. (Geschichte der Portugiesen in Asien, Englisch von John Steevens, London 1694, 1, 1, 4). Vergleichen Sie Chardon, Voyageurs anciens et modernes 2, 243 und F. Wilford, Origine and decline of the Christian religion in India, in A. R. Bengal, vol. 10 (1808) No. 2. Die erste Niederlassung der Thomaschristen geht aber in weit frühere Zeit, nach der Chronik Keral Udpatte mindestens zwei Jahrhunderte vor Cheruman zurück. Abschluss

gegen das Heidenthum jeglicher Form war Grundsatz dieser dem Patriarchen von Armenien gehorsamen Volksklasse. In ihre Reihen vermochte das Recht der Schwesterfamilie nicht einzudringen. Die eheliche Paternität blieb Grundgesetz des Lebens, ja bewusster Reaction gegen das Malabarsche Mutterprinzip haben wir es beizumessen, wenn die christlichen Töchter zu Gunsten der Söhne von jedem Erbrechte ausgeschlossen wurden. Auf die Erhaltung des eigenen Prinzips beschränkte sich der Sieg des Christenthums, gegenüber dem einheimischen Volkselement blieb es machtlos. Malabar bewahrte seiner vaterlosen Schwesterfamilie nach wie vor Treue. Auch das zweite Auftreten des christlichen Elements bewirkte keinen Wechsel der Anschauung. Die Festsetzung der Portugiesen seit 1497, die der Holländer seit 1595, der Briten seit 1601 änderte die Geschicke der Fürsten und des Volks, nicht die Gewohnheiten des Lebens, nicht Familie und Erbfolge. Sie blieb was sie stets gewesen war, Schwesterfamilie ohne väterliches Haupt, ohne ehelichen Verein, ohne Sohnesfolge. Politische Klugheit nöthigte die Eroberer, das Landesrecht zur Richtschnur seiner Entscheide zu wählen. Ein Beispiel liefert die Geschichte des Nabeadora, welche Barros, L'Asia 1, 1, 7 in Ramusio 1, fol. 135 erzählt. Sie fällt in die Zeit Almeida's, dessen Nachfolger, der grosse Albuquerque, dieselbe Politik des Anschlusses seiner ganzen Verwaltung zu Grunde legte. — Trotz der Siege des Herkommens über Veden, Koran und Evangelium gestaltete sich im Laufe der Zeit der Grad der Erhaltung desselben in den einzelnen Landestheilen und bei den verschiedenen Volksklassen verschieden. Am reinsten und allgemeinsten hat die vaterlose Schwesterfamilie in dem südlichsten Theile Keralas, zumal in Travancor, sich behauptet. Keiner der mächtigen Hindu-Raja des Nordens vermochte seine Macht bis hieher dauernd auszudehnen, obwohl es ihren Waffen an zeitweiligen Erfolgen keineswegs fehlte (Ferishta nach Briggs 3; 139. 175 und öfter), ebenso wenig konnte irgend einer der Mohamedanischen Eroberer die Unterjochung vollenden. (Mémoires de Baber, fondateur de la dynastie des Mongols dans l'Hindostan, traduits par Pavet de Courteille, 1871, vol. 2, 174. 177.) Als Tippo Saib's Absicht,

alle Ungläubigen mit dem Schwerte zur Beschneidung zu zwingen, durch das ganze Land eine allgemeine Bewegung hervorrief, wurde Travancor der Sammelplatz aller Bedrohten, die erst nach dem entscheidenden Siege der Briten im J. 1792 von da in ihre befreiten Territorien zurückkehrten. Wie hoch hier das Schwesteransehn stand, zeigen noch weitere Berichte. Als Pierre Martin Travancor besuchte, hatten die Minister den Fürsten getödtet, zugleich aber für nöthig erachtet, seine Schwester auf den Thron zu setzen, um durch sie ihre Usurpation zu decken (Lettres édifiantes, Rec. 5, p. 42). Conner, der 1832 über die Provinz die Aufsicht führte, fand das Schwestersohnsrecht in derselben allgemein giltig mit alleiniger Ausnahme der Ilavars oder Tirs aus Ceylan (W. Elliot in Journal of the Ethnological Soc. of London, 1869, p. 119). Auf Travancor, südlich vom Vaipuraflusse sind nach Baldaeus, Buchanan Dubois die echten Nairen, wie die ersten Portugiesen sie schildern, beschränkt, nördlich von der genannten Grenze treten sie in wesentlich modificirter Gestalt auf, wie denn die geänderten Verhältnisse manche derselben genöthigt haben, das Waffengewerbe mit einer bürgerlichen Thätigkeit zu vertauschen.

Betrachten wir die verschiedenen Volksklassen, so zeigt sich die auffallende Erscheinung, dass vorzugsweise die höhern Stände das alte autochthone Recht beibehalten, während die geringern der ehelichen Paternität und der Sohnesfolge huldigen. Schon das Sommario de regni orientali, in Ramusio 1, fol. 367 schreibt: „In allen niedern Ständen erben die Söhne das Vermögen des Vaters und herrscht die Ehe mit einer einzigen Frau," und in neuerer Zeit behauptet Duncan dasselbe. „Bei den Goldschmieden, Zimmerleuten, Schmieden und den Ters, d. h. den niedern Landarbeitern, den Fischern u. s. w. folgt der Sohn in des Vaters Rechte und Eigenthum; die genannten Volksklassen leben alle in ehelicher Verbindung." Diese Vertheilung der beiden gegensätzlichen Lebensformen auf die höhern und niedern Stände ist wohl geeignet, unsere Aufmerksamkeit einen Augenblick festzuhalten. Nicht auf bewusstem geistigem Fortschritt ruht der bemerkte Uebergang zu Ehe und

Paternität: er ist die Folge der Lebensstellung des arbeitenden Volkes, dessen verachtete Beschäftigung die Brahmanischen Priester und Junggesellen fern hält. „Keinem Manne der tiefern Kasten," schreibt Duncan, „ist untersagt, für sich so viele Frauen zu halten, als ihm zu ernähren möglich ist." Begnügt er sich dennoch mit einer, so sind Vermögensverhältnisse das bestimmende Moment. Andererseits verschulden diese die Rückkehr derselben Klassen zu der Vielweiberei in Form der Polyfratrie. „Bei den niederen Kasten ist die Vereinbarung mehrerer Brüder über den Besitz einer einzigen Frau durch die Absicht geleitet, einer Güterentäusserung in Folge des Erbgangs entgegen zu treten. Das Kind oder die Kinder, welche aus einer solchen Verbindung hervorgehen, erben zusammen das Eigenthum einer solchen Bruderschaft." So Duncan. Nach Graul 3, 237 herrscht die Vielmännerei am häufigsten bei den Kammalern, d. h. den Werkleuten Malabars, wo oft 5 bis 6 Brüder nur eine Frau haben, die ihr gemeinsames Hauswesen führt. Paulin de St. Barthélemy, Voyage 2, 43: „Im Lande Malabar (nach Duncan nur in einigen wenigen der südlichen Districte) ist es Sitte der Erzgiesser und wohl auch anderer geringerer Werkleute, dass der älteste Bruder allein eine Frau nimmt, und die jüngeren während seiner Abwesenheit derselben sich bedienen." Eine prinzipielle Ueberwindung des hergebrachten Landesrechts schliesst also die Uebung der Monogamie nicht in sich. Der Schwesterfamilie auf der Grundlage freien Liebesumgangs bleibt ihr altes Ansehen gesichert. Ja sie gilt als die höhere Lebensform. Als Zeichen des Adels, der Ritterlichkeit und hoher Geburt wird sie im ganzen Lande betrachtet, jedes andere Geschlechterverhältniss als Merkmal niedern Standes und niederer Gesinnung. Die Sitten der Nairen nachzuahmen, bildet das Ziel des Ehrgeizes der Caimaës und Nambirs, der Dorfhäuptlinge und freien Landbewohner: von gleicher Nacheiferung getrieben schliessen die Mapilla, schliessen selbst Brahmanen derselben Lebensform sich an, ja nach Duncan's Urtheil wurzelt selbst die Uebung der Polyfratrie im Stande der Werkleute auf demselben Anschluss an das verführerische Beispiel der Vornehmen.

Unter den Beweisen der unverwüstlichen Lebenskraft des Malabarschen Urrechts nimmt dieser Hang aller Volksklassen, zu ihm zurückzukehren, nicht die letzte Stelle ein. Keine Sehnsucht nach Erhebung des Daseins aus dem Schlamme der Barbarei ist je in Parasu Rama's Schöpfungsland erwacht, von seinem Volke keiner jener Geisteskämpfe durchgestritten worden, ohne welche die Paternität keine prinzipielle Anerkennung zu erringen vermag. Kerala hat keinen Orest, keinen Astika hervorgebracht. Als die Portugiesen das Land und Volk kennen lernten, überraschte sie nicht sowohl der Reichthum seiner Städte, der Glanz des ganzen Daseins, die hohe Ausbildung seiner Marine, die treffliche Organisation seiner Heere, als vielmehr die Verbindung solcher Verfeinerung mit einem Familienzustande und einem Erbrechte, das allen Bedingungen der Gesittung zu widerstehen, die Barbarei erster Zustände zu verewigen schien. Wer von uns sollte diess Erstaunen nicht theilen, wenn er die Lebensform, welche sich anderwärts als Merkmal eines niedrigen Culturgrades zu erkennen giebt, in jenem Gestadeland der Vervollkommnung jeder materiellen Seite des Daseins geeint erblickt? Wir stehen hier vor einer Thatsache, der keine Erklärung genügt, aber eine ernste Lehre entnommen werden kann. So gross der Fortschritt des materiellen Daseins, so blühend der Handel, so verfeinert der Geschmack, so wohlgerüstet und kriegerisch das zur Vertheidigung von Thron und Gebiet stets bereite herrliche Kriegsheer auch sein mag: all diesem Glanze entspringt keine Veredelung des Daseins; der Erdgeist erstickt jede Sehnsucht, lähmt jede Kraft der Wiedergeburt. Mit Verachtung schreitet die Geschichte über die dem Tellurismus dienstbaren Geschlechter hinweg. Erschöpft ist nun jede Entwickelungsfähigkeit, verdunkelt der alte Glanz des Landes, in welchem, wie begeistert Camoens singt, alle Schätze von China bis zum Nil sich sammelten. Nur durch die Erhaltung einer Familienorganisation, die nirgends sonst in gleich reiner Alterthümlichkeit sich betrachten lässt, vermag Malabar in unsern Tagen die Aufmerksamkeit des Forschers auf sich zu ziehen. Wo böte sich ihm gleich günstige Gelegenheit, den innern Ausbau der Schwesterfamilie in seinen Einzelheiten sowohl als

nach seinem Zusammenhang mit der ganzen Lebensgestaltung genau kennen zu lernen? Lassen Sie mir die nöthige Musse, über die zweckmässigste Anordnung des reichen Materials, das der Fleiss vieler Geschlechter angehäuft hat, nachzudenken. Ich lege Werth darauf, den entscheidenden Gesichtspunkten die richtige Folge zu geben. Citius ex errore quam ex confusione exsurgit veritas.

XXVIII.

Die Schwestersohnsfamilie Malabars. Quellenberichte.

Nicht allein um das im Laufe der Jahre gesammelte Material über die Schwestersohnsfamilie Malabars mir selbst nochmals zu vergegenwärtigen, sondern um es Ihnen frei von dem Einflusse meiner eigenen Anschauung in seiner vollen Frische vorzuführen, widme ich das heutige Schreiben ausschliesslich der wörtlichen Mittheilung derjenigen Berichte, welche das Ansehn quellenmässiger Zeugnisse besitzen. Mit einer Mehrzahl von Männern verschiedener Nationalität, verschiedener Lebensstellung und Denkweise, verschiedener Jahrhunderte, werden Sie in unmittelbare Berührung treten. Wie könnten da Wiederholungen, wie abweichende Darstellungen, wie Widersprüche fehlen? Nicht mit gesetzlichen Bestimmungen, ebenso wenig mit einheimischen geschriebenen Traditionen werden wir bekannt gemacht. Alles ruht auf der Beobachtung von Sitten und Gebräuchen, auf Erfahrung und Erlebnissen, auf Mittheilungen der Einheimischen über die Verhältnisse ihrer nächsten Umgebung. So viel Mangelhaftes dieser Kunde anhaftet: einen grossen Vorzug können wir ihr nicht absprechen. Fesselnd ist die lebendige Anschaulichkeit der Bilder, welche Augenzeugen von der Malabarschen Familie entwerfen. Das Staunen über die eigenthümlichen Formen derselben geht ungeschwächt in uns über. Gerne

vernimmt man die Beschreibung aus mehr als einem Munde. Wiederholung ermüdet nicht. Jede Schilderung hat ihre individuelle Färbung, jede bereichert mit neuen Einzelheiten, jede füllt eine Lücke der anderen aus. Verschieden auch sind die Urtheile der Beobachter. Lobt der Eine, so tadelt der Andere. Ausbrüche des Unwillens hier, Ergüsse der Bewunderung dort. Durch praktische Gesichtspunkte wird Dieser, durch religiöse Jener geleitet. Erhalten wir uns diesen Genuss, verkehren wir heute nur mit den Berichterstattern. An mich kommt die Reihe in einem spätern Schreiben. Warum sollte der Gang meiner Forschung nicht auch der meiner brieflichen Darstellung sein?

Die Gewohnheit unserer gelehrten Erziehung stellt auch für Malabar die Frage an die Spitze: was bietet das classische Alterthum? Den Römern war der Süden Vorderindiens kein unbekanntes Land. Eine Gesandtschaft an Augustus wird von Strabo 15, p. 719 und Cassius Dio 54, 9 hervorgehoben. Eusebius' Chronicon nennt den König Pandion, welchen der Periplus maris Erythraei (58. 59) im Südlande der Perlen und Edelsteine herrschen lässt. Eine andere aus Taprobane an Kaiser Claudius kennt Plinius 6, c. 74. In Augustus' Zeit fällt die Entdeckung der Mousson-Winde durch Hippalus, in deren Folge die Schifffahrt nach jenen Küsten einen grossen Aufschwung nahm. Als die beste Station für Handelsfahrzeuge empfiehlt Plinius 6, c. 23 einen Hafen im Reiche des Königs Pandion, dessen auch von Ptolemaeus (um 140 n. Chr.) gedacht wird. Nicht überraschen können daher Englische Berichte von Römischen Münzfunden in dem fernen Gestadelande, ebensowenig Namensübereinstimmungen wie beispielsweise Cottiara Cochin, *Κόμαρει* (Sanscrit Kumari) Comorin, Mons Pyrrhi des Periplus entstanden aus Mons Parasuramae nach Wilson, Vishnu Purana 4, 19 u. 24. Leider erfahren wir über die innern Zustände des Volks nicht das Geringste. Die einzige Nachricht von Bedeutung geht auf Megasthenes zurück. Sie giebt die Sage der Pandaea virgo, wie Arrian, Indica 9, 1 sie erzählt. (Mutterrecht S. 194). Unfähig, seiner Tochter einen ebenbürtigen Gemahl zu finden, wohnt Heracles seiner Erzeugten selbst bei. Das erst siebenjährige Mädchen wird Stammmutter der Indischen Könige.

Plinius 6, 20, 76 gebraucht folgende Wendung: unam Herculi sexus eius genitam ferunt ob idque gratiorem praecipuo regno donatam. Dass wir an die Pandaea regio des Südens zu denken haben, beweist der weitere Zug, wonach der Gott einen Perlenschmuck, den er dem Meeresgrunde enthob, seiner Tochter als Ehrengabe überreicht haben soll. Denn der Ruhm der Perlfischerei ist auf die Ceylanschen und Malabarschen Gewässer beschränkt. Der Grundgedanke dieses Mythus lässt sich nicht verkennen. Er führt die Schwestersohnserbfolge auf eine göttliche Institution zurück. Neben einer Mehrzahl von Brüdern steht eine einzige Schwester, durch deren Leib der Nachfolger in der Regierung geboren wird, die diesem Berufe ihre Auszeichnung vor jenen, ihm auch die Meeresgabe der Perlschnur verdankt. Heilig und unantastbar ist das Landesrecht, es ruht auf göttlicher Anordnung. Denn von der höchsten Sonnenmacht, der sie selbst ihre Entstehung verdankt, wurde die erste Pandaea virgo gleich Kunti schon im Kindesalter des Beilagers gewürdigt. Nicht nöthig haben wir, über dem Suchen nach dem einheimisch-Indischen Namen des Heracles uns den Kopf zu zerbrechen, nicht nöthig, mit Lassen an Krishna, mit Langlois an Vaivaswata, mit Andern an Siva zu denken: die Grundidee der Sage ist von der Namensbestimmung völlig unabhängig.

Reicher als die Quellen des classischen Alterthums fliessen die der Arabischen Berichte. Ich rufe Ihnen die beiden in meinem letzten Briefe aus Ibn Batuta's Reisewerke mitgetheilten Stellen und die Auszüge aus Zeireddien Mukhdom in Erinnerung und mache noch auf den Persischen Geschichtschreiber Abd Alrazzac, der im Auftrage des Shah Rokh im J. 1442 als Gesandter den Hof von Calicut besuchte, aufmerksam. Von ihm wird die Nachfolgeordnung der Zamorine von Oheim auf Schwestersohn übereinstimmend mit den beiden Erstgenannten dargestellt. Reinaud, Géographie d'Abulfeda, Paris 1848, p. CDXXXIII macht die Bemerkung, diese Nachfolgeordnung hänge mit der Art zusammen, wie noch jetzt in einem Theile der Malabarschen Küsten die Ehen geschlossen würden.

Die durch die Portugiesischen Entdeckungen veranlassten Berichte nehmen unsere ganze Aufmerksamkeit in Anspruch.

Durch Genauigkeit und Ausführlichkeit zeichnet Barbosa sich aus. In dem Abschnitt seiner Schrift „Ueber die Nairen Malabars, die Edelleute des Landes, und ihre Gebräuche" bei Ramusio 1, fol. 304, lesen wir (Stelle 1): „In dem Königreich Malabar giebt es eine Klasse von Heiden, die Nairen heissen. Sie sind die Edelleute des Landes und haben keine andere Verpflichtung als die stete Bereitschaft zum Kriege. Verheirathet sind sie nicht, haben keine Frau und keine Söhne. Erben sind die Neffen, Söhne ihrer Schwestern. Die Nairinnen haben volle Freiheit, über ihre Körper nach Gefallen zu verfügen, jedoch nur zu Gunsten von Brahmanen und Nairen. Umgang mit geringem Volk ist unter Androhung der Todesstrafe verboten. Diese Freiheit beginnt schon mit Zurücklegung des zehnten oder zwölften Altersjahres. Die Mütter veranstalten alsdann eine grosse Festlichkeit, als wollten sie ihre Töchter verheirathen. Alle Verwandten und Freunde werden gebeten, sie mit ihrem Besuche zu beehren und zu bewirken, dass Einer sich mit dem Mädchen verheirathe. Derjenige, der sich dazu bereit erklärt, lässt ein Goldblättchen im Werth eines halben Dukaten oder weniger, von der Länge eines eisernen Senkels anfertigen und in der Mitte des Blättchens eine Oeffnung anbringen, gross genug, um eine weisse Seidenschnur durchzuziehn. Die Mutter dagegen und die Tochter kleiden und schmücken sich, so schön sie nur immer können, und bestellen ein zahlreiches Orchester von Spielleuten und Sängern. Kommt dann jener Verwandte oder Freund mit dem genannten Goldblättchen an dem Festorte an, so findet die Feierlichkeit der Verlobung statt. Erst erklärt der Jüngling, dass er das Mädchen zu seiner Frau erwähle. Dann wird um Beide eine goldene Kette gelegt, die den Nacken des Einen und der Andern zugleich umfasst. Ist das gethan, so hängt der Jüngling die Seidenschnur mit dem Goldblättchen um den Hals des Mädchens, welches dies Zeichen fortan sein ganzes Leben hindurch als Beweis dadurch erlangter Freiheit, über ihren Leib nach Gefallen zu verfügen, tragen muss. Damit ist's gethan. Ist nun der Mann ein Verwandter des Mädchens, so begiebt er sich nach Hause, ohne mit ihm zu schlafen. Ist er es nicht, so kann er thun, was ihm gefällt.

Nachher bemüht sich die Mutter, Jemand zu finden, der ihrer Tochter die Jungferschaft zu nehmen bereit sein möchte, sintemal es als ein verächtliches und gemeines Geschäft gilt, diese Wegnahme der Blüthe selbst zu vollziehen. Erst wenn das Mädchen mit irgend Einem geschlafen hat, glaubt die Mutter es zur Frau erhoben zu haben und im Stande zu sein, jetzt nach Liebhabern für sie sich umzusehn. Ist die Person schön, so vereinigen sich drei oder vier Nairen, sie gemeinschaftlich zu erhalten und mit ihr zu schlafen. Je mehr Männer sich zusammenfinden, um so höher steigt ihre Ehre und ihr Ansehn. Jeder der Männer hat seinen bestimmten Tag, der von einem Mittag zum andern läuft. Zu dieser Stunde findet die Ablösung statt und kommt ein anderer. So verstreicht ihnen das Leben ohne Zwietracht und ohne Eifersucht. Wird Einer dieses Verhältnisses überdrüssig, so kann er die Frau jederzeit verlassen und eine andere nehmen. Ebenso entlässt sie ihrerseits den, welchen sie nicht mehr mag. Sämmtliche Kinder leben auf Kosten der Mutter; erzogen werden sie von den Mutterbrüdern. Denn unbekannt ist ihnen der Vater, und wenn auch Aehnlichkeit einen solchen anzeigt, so haben sie doch keinen Anspruch an ihn und empfangen von ihm weder Pflege noch Beweise der Theilnahme. Wer diese Ordnung und diess Gesetz mit seinem Verstande genau betrachtet, wird sich überzeugen, dass dessen Einführung auf besserer Ueberlegung ruht, als man gemeinhin annimmt. In der That wird sie der Absicht der Könige zugeschrieben, den Nairen die Last und Mühe der Kinderzucht abzunehmen und sie so ihrem Beruf ganz zu erhalten."

Ergänzt wird diess durch seine Anschaulichkeit ausgezeichnete Bild durch folgende weitere Mittheilungen (2): „Die genannten Nairen haben ausserordentliche Ehrfurcht für ihre Mütter. Sie erhalten sie von ihrem Besitz und Gewinn; denn ausser der ihnen gebührenden Verpflegung haben sie in der Mehrzahl Häuser, Palmengärten, Besitzthümer und einige bäuerliche Wohnungen, woraus ihnen Einnahmen zufliessen, und welche der König entweder ihnen selbst oder ihren Mutterbrüdern, deren Erben sie sind, aus Gnade verlieh. In gleicher Weise verehren sie ihre ältern Schwestern, die ihnen Mutterstelle ver-

treten. Mit den jüngern verweilen sie nie in dem gleichen Zimmer, berühren sie nicht und lassen sich in kein Gespräch ein. Ein solches könnte ja, wie sie sagen, Anlass zu sündhafter Vergehung geben, da die Mädchen jung und von geringer Ueberlegung (di poco cervello) seien, während die Ehrfurcht vor den älteren Schwestern jeden solchen Gedanken unterdrücke."

Endlich wird der Nairinnen noch besonders gedacht (3): „Sie haben keine andere Arbeit und keinen weitern Beruf, als den, sich mit Wohlgerüchen aufzuputzen und mit ihrem Körper Gewinn zu erzielen. Denn ausserdem, dass eine jede zwei oder drei Männer hat, welche ihr den Lebensunterhalt bieten, versagen sie sich keinem Brahmanen oder Nairen, der sie bezahlen will. Sie sind von äusserst zierlichem und sauberm Ausselm und halten es für eine grosse Ehre, wenn man von ihnen rühmt, sie verstünden sich gut auf das Caressieren der Männer. Ein Mädchen, das Jungfrau bleibt, findet nach ihrer Meinung keinen Einlass in dem Paradiese." —

Zur Vergleichung mit der Darstellung des Barbosa eignet sich die eines anonymen Portugiesen, welche in der Schrift Sommario de regni città e popoli orientali (Ramusio 1, 367 D) zu lesen ist (4): „Kein Naire kennt Vater oder Sohn. Sie heirathen nicht. Die Nairinnen erlangen um so grösseres Ansehn, je mehr Liebhaber sie finden. Eine Nairin erwählt für jede ihrer zwei oder drei Töchter, sobald Mannbarkeit eintritt, einen Nairen und lässt ihn mit dem Mädchen schlafen, um ihm die Blüthe zu nehmen. Ein grosses Fest wird veranstaltet. Der erwählte Naire wendet so viel auf, als sein Vermögen erlaubt. Vier Tage weilt er bei dem Mädchen. Zum Beweis, dass er es entjungfert hat, legt er ihm einen goldenen Ring im Werthe von 30 Reais, mit Namen Quete, um den Hals. Alsdann verlässt er es. Andere Nairen stellen sich nun ein und treffen unter sich eine Vereinbarung. Der Eine giebt der Frau Das, der Andere Jenes, und je mehr sie auf diese Art erhält, um so mehr begehrt sie. Ihrerseits vertheilen die Nairen ihren Kleidervorrath auf verschiedene Häuser. Meistentheils essen sie nicht bei diesen Frauen. Das ist die Ursache, warum kein Naire je seinen Vater

kennt. Hat doch jede Frau 2, 3 ja bis 10 Männer, die sie besuchen." —

Von den Nairen ist ferner zu verstehn, was in dem Viaggio di Nicolo di Conti Venetiano scritto per Messer Poggio Fiorentino (Ramusio 1, f. 378 A) über Calicut bemerkt wird (5): „Die Frauen nehmen so viele Männer, als ihnen beliebt, so dass man welche findet, die bis zehn haben, um ihre Begierden zu befriedigen. Die Männer theilen unter sich die Zeit ihres Zutritts. Wer sie in ihrem Hause besucht, lässt vor der Thüre ein Zeichen zurück, bei dessen Anblick jeder andere sich wieder entfernt. Die Frau kann jedem Kinde einen Vater bezeichnen, wie ihr beliebt; doch beerben ihn nicht die Kinder, sondern die Schwesterkinder." —

Pedro Alvarez Portoghese (Ramusio 1, f. 137 A) spricht von dem grossen Nairengefolge am Hofe von Calicut und fährt fort (6): „Sie verheirathen sich mit einer Frau, indem sie fünf oder sechs ihrer besten Freunde einladen und sie ersuchen, mit derselben zu schlafen. Keuschheit oder Scham besteht bei ihnen nicht. Erreichen die Mädchen das achte Jahr, so beginnen sie schon ihr gewinnbringendes Geschäft. Diese Frauen gehen nackt wie die Männer (so auch Zeireddien) und tragen Schmuck von grossem Werth. Ihre Haare sind auf wunderbare Weise gefärbt. Sie sind ausserordentlich feurig und bitten die Männer, ihnen ihre Blüthe zu nehmen; denn so lange sie Jungfrauen sind, finden sie keinen Gemahl."

Giovanni di Barros, l'Asia, aus dem Portugiesischen ins Italienische übersetzt von Alfonso Ulloa, Venezia 1562, Decade 1, l. 9. c. 3, f. 176 (mit Verbesserung einiger offenbaren Irrthümer) (7): „Von den Stämmen Malabars sind die Nairen die streitbarsten. Sie machen Krieg zu ihrem Gewerbe. Während sie sich selbst die edelste Herkunft beilegen, sind sie doch nur Kinder des grossen Haufens (figliuoli del volgo). Sie kennen nämlich keinen bestimmten Vater, da die Frauen der Nairen allen Männern gleiches Standes gemeinschaftlich sind. So allgemein ist diess Gesetz unter den Edeln, dass ein Nairenmädchen von zehn Jahren, in welchem Alter es als heirathsfähig unter gewissen Ceremonien dem Manne überlassen wird, Jedem, der

ihm gefällt, Zutritt gestatten darf, nicht nur allen Nairen, sondern auch den Brahmanen, ihren Priestern, welche dieselbe Freiheit geniessen. Andere in ihr Haus aufzunehmen, wäre Ehebruch. So vollkommen frei von jedem ehelichen Zwange sind Männer und Weiber, dass der blosse Ueberdruss des Einen an dem Andern die Trennung rechtfertigt. So lange sie jedoch in Eintracht leben, hat der Mann die Pflicht, die Frau zu erhalten. Kommt ein Naire nach Hause und findet einen Andern bei seiner Frau, so bleibt er draussen, wofür es genügt, dass er unter der Thüre die Tartsche oder den Degen bemerkt. Leidenschaft und Eifersucht empfindet er darob nicht. Daher kommt es, dass kein Naire die Kinder seiner Frau als seine Söhne betrachtet noch eine Pflicht der Alimentation anerkennt. Wahre echte Erben sind die Neffen, nämlich die Kinder der Schwestern. Nach verbreiteter Annahme ist diese Sitte uralt im Lande und von einem Könige eingeführt worden, der auf solche Weise die Nairen von jeder Kinderlast befreien und zum Kriege bereit machen wollte, weil sie auf den ersten Ruf zu folgen verpflichtet sind."

Hieronymus Osorius Lusitanus Episcopus. De rebus Emmanuelis Regis Lusitaniae, Coloniae 1576. fol. 35. (8): „Untersagt ist den Adlichen die Ehe, damit sie Nichts daran hindere, sich stets im Waffenhandwerk zu üben. Dafür hat jeder derselben eine Mehrzahl vertrauter Mädchen seines eigenen Standes. Sünde wäre es ihm, wollte er einer Nichtadlichen beiwohnen. Ihrerseits haben auch die Frauen so viele Liebhaber, als ihnen gefällt, nur müssen es Adliche sein. Eifersucht herrscht unter den mehreren Männern nicht, abwechselnd folgen sie auf einander, so dass der Eine dem Andern ohne Streit noch Neid Platz macht. Geht Einer mit einer Nichtadlichen eine Verbindung ein, so wird er von seinen Standesgenossen getödtet. Das Gleiche erdulden die Frauen, welche die Schranke des Gesetzes überschreiten. Zu Erben setzen sie ihre Söhne nicht ein, denn Gewissheit ihrer Vaterschaft besitzen sie nicht. Statt der Söhne erwählen sie die Schwestersöhne."

Das Recht der Nairen gilt auch in den Fürstenhäusern. Am ausführlichsten sind die Portugiesischen Berichte über die

Dynastie der Zamorine von Calicut, die von jenem Schwestersohne abstammen, welchen Cheruman Peruval aus besonderer Oheimsliebe zum ersten Kaiser von Malabar ernannt haben soll.

Ludovico Bartema, Itinerario bei Ramusio 1, f. 174 (9): „Stirbt der Fürst mit Hinterlassung eigener Söhne oder Neffen von Bruders Seite, so können ihm weder die Söhne, noch die Neffen, noch die Brüder auf dem Throne folgen, sondern es erbt ein Schwestersohn das Reich. Ist kein solcher vorhanden, so folgt der nächste Blutsverwandte. Der Grund liegt darin, dass die Brahmanen die Blüthe der Königin für sich nehmen. In Betracht dieser Sitte besitzt der König nur darüber Sicherheit, dass er und seine Schwester Geburten desselben Leibes sind, so dass nicht seine eigenen, sondern nur der Schwester Kinder ihm Gewähr der Echtheit bieten. Das also ist der Grund der bestehenden Reichsordnung, wonach der Thron auf die Schwesterkinder vererbt."

Barbosa bei Ramusio 1, fol. 337 (10): „Die Könige von Malabar (zunächst die Zamorine) heirathen nicht und anerkennen kein Eherecht. Sie sorgen nur dafür, dass eine schöne und liebenswürdige Jungfrau aus der Klasse der adelichen Nairen zu ihrer Verfügung gehalten werde. Sie geben ihr Wohnung in der Nähe ihres Palastes, lassen sie aufs Ehrenvollste bedienen und mit einer Summe Geldes zur Bestreitung ihrer Auslagen versehn. Werden sie ihrer überdrüssig, so entlassen sie sie und nehmen eine andere. Viele Könige jedoch wechseln nie und behalten in ehrbarer Weise stets die gleiche, denn die Frau richtet ihre ganze Bemühung dahin, dem Fürsten angenehm und für die grosse Ehre, die sie empfängt, dankbar zu sein. Die Söhne dieser Frauen werden nicht als Sprösslinge des Königs angesehen; sie erben Nichts von ihm, weder den Thron noch sonst das Geringste, sondern haben nur auf das Muttergut Anspruch. So lange sie im Kindesalter stehen, empfangen sie die Liebkosungen des Königs, gleich als hätte er ihre Auferziehung übernommen. Sobald sie aber zu Männern heranwachsen, geniessen sie kein anderes Anseln mehr als das, ihrer Mutter Kinder zu sein. Als solche beschenkt sie der König oft mit bedeutenden Geldsummen, um sie in den Stand zu setzen, vor-

nehmer aufzutreten als der übrige Adel. Erben des Königs sind dessen Neffen, d. h. die Söhne der Schwestern. Diese betrachtet er als seine echten Nachfolger, weil er Gewissheit hat, dass sie dem Schwesterleibe entsprungen sind. Diese Schwestern heirathen nicht und haben keinen bestimmten Ehemann, können vielmehr mit vollster Freiheit über sich verfügen. So ruht die Reihenfolge der Könige dieses Landes und ihr wahrer Stamm in den Frauen. Gebiert eine solche drei oder vier Knaben und zwei oder drei Mädchen, so wird der Erstgeborne König, nach ihm die übrigen Brüder der Reihe nach, nach dem Tode des letzten ein Sohn der ältesten Schwester, also ein Neffe des Letztverstorbenen, nach ihm die Brüder desselben. Sind auch diese erschöpft, so kommen die Söhne der zweitältesten Schwester und so gelangt die Herrschaft stets von den Brüdern auf die Neffen, d. h. auf die Schwestersöhne. Will Unglück oder Zufall, dass eine Schwester keine männlichen Geburten zur Welt bringt, so gilt sie selbst nicht als erbfähig. Alsdann tritt das Geschlecht zu einer Berathung zusammen und erklärt irgend einen der Verwandten zum König, sollte aber ein passender fehlen, einen andern dazu Befähigten. In Folge dieser anerkannten Erbordnung gelangen die Könige von Malabar erst in sehr vorgerücktem Alter auf den Thron. Jene Schwestersöhne oder Brüder, welche die Reihenfolge der Fürsten bilden sollen, stehen in dem höchsten Ansehn und nicht weniger geehrt werden auch die Frauen, welche den Stamm des Hauses bilden. Sie haben eine zahlreiche Dienerschaft und grosse Einkünfte, um ihr Ansehn aufrecht zu halten. Sobald die Fähigkeit zu gebären eintritt, was mit dem 13. oder 14. Jahre der Fall ist, veranstaltet man ein grosses Fest, wählt und beschenkt aufs Reichste einen angesehenen adelichen Jüngling aus der grossen Zahl Derer, die zu diesem Dienste bestimmt sind, und lässt ihn herbeirufen, er möge kommen, dem Mädchen beiwohnen und es zur Mutter machen. Kommt er, so geht's festlich und feierlich zu. Der Jüngling schmückt den Hals der Jungfrau mit einem Edelstein, den sie fortan als Zeichen, dass sie die übliche Ceremonie bestanden und volle Freiheit für sich gewonnen habe, ihr Lebenlang trägt. Denn ohne jene Ceremonie darf sie in keiner

Weise über sich verfügen. Der Jüngling wird aufs Beste bedient, verweilt einige Tage und kehrt dann nach Hause zurück. Zuweilen wird die Frau schwanger, zuweilen auch nicht. Hernach sucht sie sich zu ihrem Vergnügen einen Brahmanen aus, der ihr besser gefällt, wird schwanger und kommt nieder."

Sommario de regni bei Ramusio 1, fol. 366 (11): „Die Könige der Malabarschen Fürstenthümer sind durchweg Brahmanen und von der edelsten Herkunft. Nach dem Gebräuche Malabars folgt dem Könige nicht der Sohn, sondern der Bruder oder der Neffe auf dem Throne. Da sie nämlich als Brahmanen mit den Nairinnen des Landes sich nicht verheirathen dürfen, so suchen sie für ihre Schwestern die edelsten Brahmanen, um in ihnen Samen zu erwecken, wo dann der älteste an Jahren den Vorzug geniesst. — Die Könige von Malabar nehmen Frauen so oft sie wollen. Sie behalten sie einige Zeit und treten sie dann hohen Personen ab. Die Söhne der Fürsten sind Nairen wie die übrigen und beerben ihre Väter nicht. Manche der Raja nehmen ihre Frauen auf Zeit (conditionatamente), manchmal jedoch behalten sie dieselben bis zum Tode. Gelüstet einen König nach der edlen Gattin eines der Grossen des Landes, die Caimaes heissen, und verlangt er sie von dem Manne, so hält sich dieser für hochgeehrt und tritt sie ab. (Vergl. Marco Polo Veneziano, Viaggi in Asia, in Africa, nel mare delle Indie nel secolo 13. 1, 286. Ausgabe Venezia 1826 in klein Octav.) Manche Caimaes dingen Patamaren, um ihren Frauen die Blüthe zu nehmen. Dadurch gelangt diese Sorte Leute zu hohem Ansehen und schliesst vorerst einen Vertrag über den Lohn. Sie sagen: so und so viel müsst ihr mir zahlen, wenn ihr verlangt, dass ich mich für euch bemühe." —

Bartema bei Ramusio 1, fol. 179 (12): „Der Raja der Indischen Sadt Tarnassari überlässt seine Frau zur Entjungferung nicht den Brahmanen, wie der Zamorin von Calicut, sondern weissen Männern, Christen oder Mohamedanern, nur nicht Heiden. Dasselbe thun diese Heiden. Bevor sie ihre Braut nach Hause führen, suchen sie nach einem Weissen, wer er immer sei, nehmen ihn mit in ihre Wohnung und übergeben ihm ihre Frau.

So erging es uns bei unserer Ankunft in genannter Stadt. Als wir zauderten, ermunterte uns der Mann, der ein Kaufmann war, mit folgenden Worten: Traget kein Bedenken, ihr Freunde, in unserem Lande ist es so Gebrauch. Darauf nöthigte er uns, bei ihm Quartier zu nehmen. Vierzehn Tage später führte er seine Braut ins Haus. Mein Gefährte schlief die erste Nacht mit ihr und leistete so dem Kaufmann den verlangten Dienst. Das Mädchen war fünfzehn Jahre alt und sehr schön. Nach der ersten Nacht wiederzukommen, wäre für beide Theile mit Todesgefahr verbunden gewesen; in Abrede lässt sich freilich nicht stellen, dass das Mädchen bei sich dachte, möchte doch die Nacht einen ganzen Monat dauern! — — Sehr häufig wurden wir zu ähnlichem Dienste aufgefordert." — Ueberrascht sind wir durch die spätere Bemerkung (f. 180. C.), dass trotz dieser Sitten in Tarnassari bei König und Volk die directe Sohnesfolge anerkannt werde.

Hören Sie zum Schluss einige Strophen aus dem 7. Gesang der Lusiaden, wo Camoens von den Brahmanen rühmt (13): „Nur sind sie minder im Verkehr der Liebe gebunden, Freiheit herrscht im Reich der Triebe. Die Weiber sind gemeinsam, doch ergeben sie nur den Männern ihrer Kaste sich. Glückseliges Geschlecht, glückselig Leben, das niemals Groll der Eifersucht beschiich! In solchem Brauch und andern Gebräuchen leben die Malabaren hier verschiedentlich: das Land ist gross durch Handel, alle Gaben von China bis zum Nil sind hier zu haben." —

Den Berichten der Portugiesen stehen die der Holländer weit nach. Die bekanntesten und zugänglichsten sind Ferdinand Baldaeus (Beschreibung der Ostindischen Küsten Malabar und Coromandel, Amsterdam 1676) und Cäsar Frederiks (Agtien-Jarige Reys na en dore Indien Anno 1563 en velvolgens. in Band 16 der Leydener Sammlung der denkwürdigsten Reisen nach Ost- und Westindien, 1707). Welch ein Gegensatz dieser dürren Berichte zu den lebenswarmen Schilderungen der Portugiesen (14). „Die Nairi," schreibt Frederiks, „haben ihre Frauen unter sich gemein. So oft einer von ihnen in das Haus einer ihrer Frauen geht, legt er seinen Schild und sein Schwert

vor der Thüre nieder und so lange er drinnen bleibt, darf sich Niemand unterstehn, in das Haus zu kommen. Nach des Vaters Tod erben des Königs Kinder die Reichsregierung nicht; denn, sagen sie, es könnte ja sein, dass der Sohn nicht von dem König, seinem angeblichen Vater, gezeugt wäre, sondern von Jemand sonst. Darum nimmt man einen von den Söhnen der Königsschwestern oder auch den Sohn einer anderen Frau, die von königlichem Blute ist, um so versichert zu sein, dass ihr König wirklich königlichem Geblüte entstammt." — Baldaeus (15): „Im Königreich des grossen Zamorin und durchgehends auf den Malabarschen Küsten hat man sonderliche Gesetze wegen der Erbfolge zu Thron und Regierung. Man rechnet diessfalls nicht nach dem Vater, sondern nach der Frau oder Mutter. Denn den Vater halten sie für ungewiss, weil die Frauenspersonen, sie seien hohen oder niedern Standes, so viel Männer anhalten, als ihnen beliebt, damit, als sie zu einem ziemlichen Alter gekommen, sie hernach mit einem Manne vergnügt leben. Z. B. im J. 1642 hatte der König, so damals regierte, einen Ohm oder Mutterbruder, der musste nach den Gesetzen des Landes auf dessen Absterben in vollkommnen Besitz des Reichs treten, und als dieser mit Tode abginge, so musste des Königs Schwestersohn an seine Statt kommen, denn denselben urtheilen sie in einem solchen Falle den rechtmässigen Erben und Reichsnachfolger dem Geblüte nach zu sein." — Den Nairen Coulangs wird weiterhin folgender Ausbruch des Unwillens gewidmet (16): „Diese verhurten Gäste meinen, dass sie einen Vorzug von Freiheit haben vor Andern und wohl zu andern Weibern gehen mögen, wann und wo es ihnen beliebt; selbst solle ein Mann, obschon ein Nair bei seinem Weibe wäre, wann er einen Schild vor seiner Thüre stehen sehe, nicht in sein Haus treten dürfen."

Reicher und lebensvoller sind die Berichte der Engländer, der jetzigen Herren des Landes. James Forbes, Oriental memoirs selected and abridged from a series of familiar letters written during seventeen years' residence in India. 4 voll. London 1813, 1, 385. (17): „Die Nairen bilden die zweite Kaste in dem Königreich Travancor. Ihre Ehen sind seltsam und dem in

Asien herrschenden System der Polygamie ganz entgegengesetzt. Bei den Nairen ist eine Frau mehrern Männern gemeinschaftlich. Diese leben mit ihr abwechselungsweise. Während seiner zeitweiligen Verbindung hängt der Insasse seine Waffen über der Thüre des Hauses auf, um dadurch der Störung durch einen andern Gatten vorzubeugen. Derartige Ehen sind von weniger Zank und Streit begleitet, als man wohl erwartet. Die Frau bezeichnet den Vater jedes ihrer Kinder, für welches er dann zu sorgen hat. In Folge der genannten Eheart ist es festes Herkommen, dass in dem königlichen Hause von Travancor und in der Kaste der Nairen überhaupt der Sohn seines Vaters Gut nicht erbt, sondern diess Recht den Schwestersöhnen zusteht, sofern ein despotischer Fürst sich dem fügen will. Die Consanguinität der Schwestersöhne ist eben keiner Anfechtuug unterworfen.“ —

Alexander Hamilton, A new account of the East Indies, London 1744. vol. 1, 310. (18): „Jede Frau, ausgenommen die höchst gestellte (except the first quality), kann zwölf Männer heirathen, wenn sie mag, mehr aber nicht zu gleicher Zeit. Alle müssen mit ihr aus derselben Kaste sein. Auf der Verbindung mit einem Manne tiefern Standes steht die Strafe der Ehrlosigkeit. Die Männer ihrerseits verfallen derselben Ahndung. Aber auf eine bestimmte Zahl von Frauen werden sie nicht beschränkt. — Sobald das Mädchen ihren ersten Mann nimmt, erhält sie ein eigenes Haus. Der erste wohnt mit ihr, bis sie einen zweiten nimmt, und so bis zu der Zahl, auf welche das Gesetz sie beschränkt. Alle diese Männer leben in guter Eintracht. Denn ein jeder wohnt bei der Frau, wenn die Reihe an ihn kommt, was sich nach der Zeitfolge der Ehe bestimmt und zehn Tage dauert oder mehr oder weniger, je nachdem sie darüber unter sich einig geworden sind. Während dieser Zeit hat der Anwesende für alles Nöthige zu sorgen, so dass durch die ununterbrochene Ablösung die Frau Ueberfluss hat. Der Ankommende lässt seine Waffen am Thore stehen. Niemand darf sie entfernen oder sonst das Haus betreten unter Todesstrafe. Fehlt dagegen dieses Anwesenheitszeichen, so können Verwandte und Bekannte die Frau frei besuchen. Diese ihrerseits sorgt für die Küche und Bedienung des jeweilen bei

ihr Wohnenden und hält ihm Kleider und Waffen rein. Kommt sie nieder, so bestimmt sie des Kindes Vater, der dann die Erziehung leitet, sobald die Mutter es entwöhnt und gehen gelehrt hat. Erben jedoch für des Vaters Gut sind die Kinder niemals; ihm folgen seine Schwesterkinder, nach diesen, wenn keine vorhanden sind, die nächsten Blutsverwandten von der Grossmutter her. Diese Sitte wird auch von den Mohamedanern Malabars befolgt." Zu Hamilton's Zeit hiess der Zamorin Omnitri, eine schöne Manneserscheinung, die 1, 297 beschrieben wird. Nicht lange vorher, nämlich 1695, ereignete sich bei dem zwölfjährigen Regierungsjubiläum, das die Zamorine feiern, ein Attentat auf den König, zu dessen Ausführung Oheim und Neffe sich verbanden. Der Erstere verlor das Leben, der Letztere, ein Knabe von 15 Jahren, drang in des Fürsten Zelt und konnte kaum aufgehalten werden (1, 309). —

Fr. Buchanan, A journey from Madras through the countries of Mysore, Canara and Malabar. 3 voll. 4⁰. London 1807; 2, 393. (19): „Alle Männer der Familie des Tamuri (Zamorin) tragen den Namen Tamburan, alle Frauen sind Tamburetti. Sämmtliche Kinder der Tamburetti haben Anspruch auf einen dieser Titel und steigen nach ihrem Alter zu den höchsten Würden des Geschlechts empor. Die Frauen alle werden von den Namburi beschlafen. Sie haben zwar das Recht, den Priestern Männer aus den höheren Abtheilungen der Nairen vorzuziehen, der geweihte Charakter der Namburi aber sichert diesen fast allgemein den Vorrang. Sie leben in den Häusern ihrer Brüder, nicht ihrer Männer, mit welchen jeder Liebesumgang anstössig erscheint. Der älteste Mann der Familie ist Tamuri Raja. Die Europäer nennen ihn Zamorin. Er ist gekrönter König. Der zweitälteste heisst Eralpata, und gleicherweise trägt bis zum sechsältesten jeder einen besondern Namen. Die noch jüngern werden durch keinen besondern Titel mehr ausgezeichnet. Ist die älteste Tamburetti bejahrter als der Zamorin, so steht sie an Würde über ihm." — Vol. 2, 408 (20): „Die zwei höchsten Ordnungen der Nairen (die erste heisst Kirum oder Kirut Nairen, die zweite Sudra Nairen) enthalten eine Anzahl Personen von hervorragendem Ansehen. Sie heissen Nambir. Ursprünglich waren sie die Häuptlinge

von Desams, d. h. Dörfern, erhielten aber den Titel Nambir durch Beschluss einer Versammlung der Namburi und Tamburan, d. h. der Priester und Prinzen. (Ebenso 2, 409.) Alle Schwesterkinder der Nambir tragen den gleichen Ehrentitel und werden mit entsprechender höherer Auszeichnung behandelt.

Vol. 2, 411 (21): „Die Nairinnen heirathen vor dem zehnten Altersjahre, damit die Blüthe nicht durch den Eintritt des regelmässigen Naturganges verloren werde, der Ehemann darf jedoch später nie mit seiner Frau zusammenleben. Diess würde als höchst unanständig betrachtet werden. (Ebenso 2, 395.) Er bewilligt ihr Oel, Kleidung, Schmuck, Nahrung, sie aber lebt im Hause ihrer Mutter oder nach deren Tod bei ihren Brüdern. Umgang darf sie mit Jedermann pflegen, der ihr gefällt, sofern es ein Mann von gleicher oder höherer Kaste ist als sie selbst. Keinen Schatten wirft es auf den Ruf einer Frau, wenn sie eingesteht, mit einer Mehrzahl von Männern die intimsten Beziehungen angeknüpft zu haben; im Gegentheil machen sich die Nairinnen einen Ruhm daraus, Brahmanen, Raja und andere Hoheiten unter ihre begünstigten Liebhaber zu zählen. Erhält ein solcher Liebhaber Zutritt in ein Haus, so giebt er der Geliebten gemeiniglich einigen Schmuck, der Mutter ein Stück Zeug. Diese Geschenke haben nie so viel Werth, dass man aus ihnen auf ein gewinnsüchtiges Motiv schliessen könnte. — In Folge dieser seltsamen Art der Fortpflanzung kennt kein Naire seinen Vater, betrachtet vielmehr jeder seine Schwesterkinder als seine Erben. Noch mehr, er fühlt wirklich für sie jene Zuneigung, welche in andern Theilen der Welt der Vater seinen eigenen Kindern widmet. Ja als ein Ungeheuer würde Der gelten, der beim Tode eines Kindes, das er wegen langen Zusammenlebens mit der Mutter als seines betrachten muss, die gleiche Betrübniss zeigte und die gleichen Thränen vergösse, wie beim Tode eines Schwesterkindes. Eines Mannes Haushalt verwaltet die Mutter, nach deren Tode die älteste Schwester. Mehrere Brüder leben fast immer unter demselben Dache. Trennt sich einer von den übrigen, so schliesst sich ihm seine Lieblingsschwester stets an. Selbst Vettern, die in weiblicher Linie, wenn auch im fernsten Grade, unter einander

verwandt sind, leben in der Regel in voller Eintracht zusammen. In diesem Landestheile stört weder Liebe, noch Eifersucht, noch Abneigung den Frieden einer Nairenfamilie. Das bewegliche Eigenthum eines Mannes wird nach seinem Tode zu gleichen Theilen unter sämmtliche Söhne und Töchter aller seiner Schwestern getheilt. Die Grundstücke dagegen fallen unter die Verwaltung des ältesten Mannes der Familie, so jedoch, dass jedes einzelne Familienglied seinen Antheil an dem Ertrage erhält."

Die vorstehende Schilderung gilt für die Nairen Travancors südlich vom Vaipuraflusse. Im Norden der genannten Grenze treten nicht unbedeutende Modificationen auf, worüber Buchanan 2, 513 in Uebereinstimmung mit Duncan also sich vernehmen lässt (22): „Noch im Kindesalter werden die Nairinnen entweder mit Nairs oder mit Namburi verheirathet. Im Norden wie im Süden wohnt der Ehemann seiner Frau nie bei. Ist aber das Mädchen mannbar geworden, so nimmt es ein Namburi oder Naire mit sich in sein Haus. Hat es dazu eingewilligt, so kann es seinen Herrn nicht wieder verlassen, wird vielmehr für Untreue mit dem Tode gestraft. Hat der Herr weder Mutter noch Schwester, so steht die Geliebte seinem Hauswesen vor. Entlassen und ihrer Mutter zusenden kann er sie, wenn es ihm beliebt. Der Frau steht aber dann das Recht zu, sich nach einem neuen Liebhaber umzusehen. Jedes Mannes Haushalt wird von seiner Mutter verwaltet. Stirbt sie, so kommt die Schwester für die vierzehn Trauertage zu dem Bruder. Darnach kehrt sie zu ihrem Liebhaber zurück und bleibt bei ihm, bis er entweder stirbt oder sie entlässt. In beiden Fällen begiebt sie sich wieder zu ihrem Bruder, in dessen Haus sie die Verwaltung übernimmt. Mit ihr kommen alle ihre Kinder, welche ihres Bruders Erben werden. Nicht überrascht ist in diesem Lande (nämlich dem nördlichen Malabar) ein Naire durch die Frage (die im Süden Staunen erregt), wer sein Vater sei; auch hat er dafür, dass die in seinem Hause geborenen Kinder von ihm stammen, reichlich ebenso viel Sicherheit als irgend Jemand in Europa; theuer sind sie ihm durch ihre eigenen Liebkosungen und durch die ihrer Mutter, die er liebt, weil ohne Liebe Entlassung einträte: trotz alledem würde ein Vater auch hier als ein ganz

unnatürliches Wesen angesehen, zeigte er ebenso grosse Zuneigung für seine eigenen Kinder, wie für Schwesterkinder, die er vielleicht gar nie zu Gesicht bekommen hat. So gross ist die Verkehrtheit dieses Systems: es hat keine der Segnungen der Ehe, aber alle ihre Uebelstände." —

Weiterhin giebt Buchanan die Beschreibung eines Festes, dem er zu Cananor in Canara beiwohnte. Daselbst hatte der regierende Sultan eine Schwester, diese aber keinen Sohn, sondern eine Tochter, die als Mutter des Thronfolgers den Titel Biby (etwa durch das Englische Lady wiederzugeben) führte (23): „Herr Hodgson geleitete mich zu dem grossen Banket, das diese Prinzessin zu Ehren aller in der Stadt anwesenden Europäer veranstaltete. Empfangen wurden wir im Schlafzimmer der Biby, unsere Damen im Gemach ihres kleinen Töchterchens. Zur Begrüssung der anlangenden Gesellschaft befanden sich in dem Festraume der junge Prinz (Sohn der Biby und Thronprinz), der Vater und Gemahl der Biby. Die beiden Letztern haben nicht die geringste Autorität und setzten sich auch nicht zu Tische."

Brown, On the ceremonies observed at the coronation of a Hindu Raja, in den Asiatic Res. Soc. of Bengal, vol. 13 (24): „Wie in allen Raja-Geschlechtern Malabars, so besteigt auch in Colastri der älteste Mann der Familie in weiblicher Abstammungslinie den Thron. Er führt aber die Regierung nicht selbst, sondern ernennt einen Regenten, der in seinem Namen handelt und thatsächlich alle Macht besitzt ohne den Königstitel. Der gekrönte Raja zieht sich mit allen Symbolen und aller äussern Würde des Königthums in einen festen Platz zurück und bringt seine Zeit mit der Verrichtung religiöser Ceremonien zu. Die Veranlassung zu der Annahme dieser Art von Regierungsübertragung dürfte wohl folgende sein. Da nämlich die Söhne aller Töchter nach Altersreihe auf einander folgen, und so in der Regel die Anzahl der Erbprinzen sich sehr vermehrt, so kommt es, dass der älteste derselben stets an Jahren sehr vorgerückt ist und erst nach Ablauf der thatkräftigen Lebensperiode in den Besitz des Thrones gelangt. Gegenwärtig ist der älteste Raja ein Mann von wenigstens 70 Jahren." —

Duncan's Historical Remarks on the coast of Malabar erhalten durch die Verbindung der Mittheilungan Zeireddien's mit seinen eigenen Erfahrungen besondern Werth. Den Auszügen, die Sie schon kennen, reihe ich folgende an (25): „Die Nairen kennen die Ehe nicht, ausser soweit dies daraus gefolgert werden möchte, dass sie bei der ersten Zusammenkunft eine Schnur um des Mädchens Hals legen. Die Handlungen und praktischen Maximen dieses Standes stehen in Bezug zu seinem Berufe. Den Nairen gilt das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Ehecontracts für völlig gleichgiltig." — (26) „Der Gebrauch der Nairen bringt es mit sich, dass jede Nairin 2, 4 oder selbst mehreren Männern sich verbindet. Diese theilen die Zeit so unter sich, dass einem jeden eine Nacht zukommt. Derselbe Gebrauch herrscht bei den Gläubigen Malabars (den Moslims). Nur selten ergeben sich unter ihnen Feindschaften und Eifersucht." — Duncan bemerkt hiezu (27): „Diese Sittenschilderung ist nach meiner Erfahrung nur von den Nairen zu verstehen, die in den südlichsten Theilen Malabars vom Cap Comorin bis zum Cottaflusse wohnen. Die weiter im Norden heimischen Nairen verpflichten ihre Frauen, nicht mehr als einen Mann auf einmal zu haben. Die Nairin, welche hiegegen fehlt, ist der Züchtigung unterworfen. Ihre Kaste verliert sie jedoch nicht, es wäre denn, dass ihr Geliebter einer niederern Kaste als sie selbst angehörte." — (28) „Tiefere Kasten, wie Zimmerleute, Schmiede und andere, haben sich zur Nachahmung ihres Adels, der Nairen, verleiten lassen. Aber es besteht doch ein Unterschied. Bei den tieferen Kasten ist nämlich die Vereinbarung Mehrerer über den Besitz einer einzigen Frau auf Brüder und Blutsverwandte beschränkt und durch die Absicht geleitet, einer Güterentäusserung in Folge des Erbgangs entgegenzutreten. — — Zuweilen leben 2, 3, 4 oder mehr Brüder mit einer Frau. Das Kind oder die Kinder, welche aus dieser Verbindung hervorgehen, erben zusammen das Eigenthum der ganzen Bruderschaft. So oft die Frau mit einem der Brüder eingeschlossen ist, hängt dieser als Zeichen seiner Anwesenheit sein Messer an dem Thürpfosten auf. Verschweigen darf ich nicht, dass die genannte Polyfratrie nur eine locale Gewohnheit ist, nämlich nur in einigen

wenigen der südlichen Districte vorkommt. Und auch in den tieferen Kasten (nämlich den 5: Ters, Zimmerleuten, Erzgiessern, Goldschmieden, Eisengiessern) ist keinem Manne untersagt, für sich eine oder so viele Frauen, als ihm zu ernähren möglich ist, zu halten."

(29) „Bei den Malabaren verleiht das höhere Alter Vorzug und Herrschaft, sollte der Unterschied auch nur in einigen Minuten bestehen. Selbst wenn Einer närrisch, blind oder ganz gebrechlich ist, geht die Herrschaft dennoch auf ihn über, sobald er ein Schwestersohn ist. Kein Beispiel lässt sich finden, dass Jemand seinen Aeltern aus Ungeduld, die Herrschaft an sich zu reissen, gemordet hätte." — Zu dieser Stelle giebt Duncan folgende Ausführung (30): „Die Familie des Zamorin und jene der Raja von Poulghut zählen von 50 bis 100 und noch mehr männliche Mitglieder, alle Sprösslinge der Frauen des Geschlechts, welche auf die Herrschaft ein Recht haben und nach Maassgabe ihres Alters zu derselben vorrücken, ohne dass es dafür irgend eines andern Titels bedürfte." — (31) „Stirbt die Descendenz (nämlich die durch Schwestern begründete Linie) aus oder droht ihr ein solches Schicksal, so wendet man sich an einen Fremden, sei er erwachsen oder minderjährig, und erklärt ihn zum Erben in der Eigenschaft eines Sohnes, eines Bruders oder eines Schwestersohnes. Ein in solcher Art adoptirter Erbe gilt dem Blutserben für alle Zukunft durchaus gleich. Dieser Gebrauch ist gäng und gebe und wird von allen Ungläubigen Malabars, den Raja nicht weniger als den geringsten Trödlern, befolgt, so dass bei allen die Linie der Descendenz ununterbrochen bleibt." Duncan bestätigt diese Angabe (32): „Die Raja pflegen in der That bei einer drohenden Gefahr einige Männer und Weiber anzunehmen, ja eine grössere Zahl der letzteren als der ersten, um ihrem Königshause Bestand zu sichern." —

Unabhängig von Zeireddien berichtet Duncan Folgendes (33). „Da Zeireddien zunächst nur von den Nairen spricht, nicht von den Raja insbesondere, so bemerke ich, dass auch die Letztern seit unvordenklicher Zeit die Regel aufgestellt haben, nach welcher nicht, wie im übrigen Indien, die eigenen Söhne

und Kinder, sondern die Brüder von gleicher Mutter (brethren in the female line) und die Söhne ihrer Schwestern in der Regierung erbsweise nachfolgen. Diese Schwestern gehen keine Ehe ein, wenn man wenigstens diesen Ausdruck in seinem eigentlichen Sinne nimmt, sondern treten nur in Verbindungen von längerer oder kürzerer Dauer je nach der Wahl der Betheiligten, und zwar zumeist mit Malabarschen Brahmanen, den sog. Namburi, die sich sehr wesentlich von den Brahmanen Indiens unterscheiden. Die Fortpflanzung aller Malabarschen Fürstengeschlechter geht daher von den Brahmanen aus, die jedoch auf ihre Vaterschaft keine Rechte über die Kinder gründen. Nach den Regentenhäusern, in welchen sie geboren sind, theilen sich die Prinzen und Prinzessinnen in verschiedene Zweige, die den Namen Quilon oder Kolgum (d. h. Familien, Paläste) tragen. Schon früher habe ich darauf hingewiesen, dass der Eintritt in den Besitz der obersten Gewalt Kraft des Altersrechts erfolgt. Der nächstälteste heisst der erste Raja, die folgenden werden mit dem Titel eines zweiten, dritten, vierten Raja ausgezeichnet und heissen „allgemeine Raja“ (general R). Als dem Staate besonders angehörend bilden sie gewissermaassen den stehenden Staatsrath des Zamorin. Alle männlichen Mitglieder der Familie, die mehr als fünf Stufen von dem ältesten, dem Zamorin, entfernt sind, behalten die Anwartschaft auf den Titel eines ersten, zweiten, dritten Raja dieses oder jenes Kolgum oder Palastes und steigen in der Reihe so lange empor, bis sie innerhalb der 4 oder 5 ältesten anlangen, wo sie dann „allgemeine Erben“ werden. In Folge dieses Systems ist der Raja bei seinem Regierungsantritt gewöhnlich schon überalt, wesshalb alsdann dem nächsten oder einem der jüngeren Raja die Führung der Geschäfte und der Titel des Regenten übertragen wird.“

Eine besondere Klasse von Berichterstattern bilden die Sendboten des Christenthums. Nicht als Eroberer, nicht als Kaufleute, nicht als Beherrscher des Landes treten sie vor uns: Eifer für die Verbreitung des Evangeliums bringt sie mit allen Kasten und Abtheilungen des Volks in Berührung. In ihrem Berufe liegt der Antrieb, gerade das am genausten zu erforschen, was die grosse Masse der Wanderlustigen, was auch Vertreter der

Naturwissenschaften am wenigsten beachten, den Menschen, seine Sitten, sein Recht, seine Denkweise. Löblicher Wetteifer der Europäischen Nationen hat dieser Quellengattung grosse Ausdehnung gebracht. Doch sind es nur wenige Werke, die ich benutze, und nur sehr beschnittene Auszüge, die ich Ihnen jetzt noch mitzutheilen wage.

Beginnen wir mit den Französischen Geistlichen. (34) Père Tachard, Dernier voyage aux Indes orientales, in den Lettres édifiantes et curieuses, Recueil 3. 17. 10: „Was man wohl nirgends sonst sieht und was ich kaum glauben konnte, besteht darin, dass bei den Barbaren Malabars, wenigstens bei jenen der höchsten Kasten, eine Frau gesetzlich mehrere Männer haben darf. Es giebt Fälle, in welchen sie zu gleicher Zeit mit zehn Gatten leben. Sie betrachten dieselben wie Sklaven, die sie durch die Reize ihrer Schönheit sich dienstbar gemacht haben. Dieser monströse Missbrauch hat wie noch mancher andere, der sie von den Nachbarstämmen unterscheidet, seinen Ursprung in der Religion. Gleich den alten Heiden behaupten sie nicht anders zu handeln als die Götter, die man in Malleami verehrt." Aehnlich Recueil 10. p. 22. (35) Père Paulin de S. Barthélemy, missionaire, Voyage aux Indes orientales. Paris 1808: „Partus sequitur ventrem. Nach diesem Grundsatz können die Könige, die keine Frau aus ihrer eigenen Kaste haben, ihre Söhne weder in der Nachfolge ihres Vermögens, noch in der des Thrones sehen. In dieser Lage befanden sich zu meiner Zeit der König von Cochin Perumpadapil und jener von Travancor Rama Varmer. Die Kriegerkaste der Kschatrijas oder Nairs ist demselben Recht unterworfen, während die Brahmanen, weil sie eine wahre Gemahlin haben, die Erbschaft ihren Söhnen lassen, die auch die Krone erhalten. So ist der Sohn des Königs von Edapali oder Rapalim in Malabar der gesetzliche Thronfolger, während der des Raja von Cochin und des Raja von Travancor von der Thronfolge stets ausgeschlossen bleibt; die letztern sind eben Kinder einer von den Kschatrijas verschiedenen Kaste. In dieser Kaste folgt stets der älteste Sohn der ältesten Schwester des Königs, welche daher auch den Titel und die Rechte der Königin anzusprechen hat. Der regierende Mutterbruder heisst der erste

oder grosse König, Valiaraja, sein nächster Bruder oder Schwestersohn zweiter König, Randamraja oder Heja Tamburan, jüngerer König. — So bleiben die Söhne des Königs von Travancor, den ich zu Tiruvandhapura selbst gesehen habe, stets Çudra, weil ihre Mutter dieser Kaste angehört und die Kinder in ganz Indien stets der Mutter, nie dem Vater folgen. Hat die Königsschwester keine Söhne, so adoptirt man ein neues Regentenhaus, wofür Datta collunu der Ausdruck ist.“ Der Irrthum Paulin's in der Erklärung des Grundes der Schwestersohnsfolge und die durchaus mangelhafte Logik seiner Darstellung haben mich nicht bewegen können, sein Zeugniss über Thatsächliches zu übergehen. Der Verfasser ist an einer andern Stelle 3, 344 zu besserer Einsicht gelangt.

(36) Dubois, Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde, Paris 1825 hebt die eigenthümliche Erhaltung mancher der älteren Sitten und Gewohnheiten in Malabar mit Nachdruck hervor (1, 60), spricht aber 1, 4 von den Nairen nur mit wenigen Worten: „Meines Wissens kennt man die sonst so berühmte Kaste der Naimars oder Nairen nur in Travancor, wo die Frauen das Vorrecht, eine Mehrzahl von Männern zu halten, besitzen.“ Dubois lebte als Missionär in Meissur, nicht in Malabar.

(37) Père Bouchet, Brief aus Pondichéry 1714, in den Lettres édifiantes, Rec. 14: „Es giebt in Indien kleine Herrschaften, welche den Prinzessinnen so grosse Vorrechte einräumen, dass sie über ihre Brüder hervorragen, was seinen Grund darin hat, dass das Erbfolgerecht immer nur von der Mutterseite hergeleitet werden kann. Hat der König z. B. eine Tochter von einer Frau seines Bluts und einen Sohn von einer andern Frau gleicher Kaste, so wird jene Tochter ihm nachfolgen und die Erbschaft nehmen. Sie kann heirathen wen sie will; ist ihr Gemahl nicht von königlichem Blute, so werden ihre Kinder dennoch Könige, weil sie von der Mutterseite her von königlicher Abstammung sind, der Vater gar nicht in Betracht kommt und alles Recht einzig und allein von der Mutter ausgeht. Der gleiche Grundsatz führt zu dem Schlusse, dass wenn die regierende Fürstin einen Sohn und eine Tochter hat und für den erstern eine Braut königlichen Bluts sich nicht finden lässt, als-

dann die Kinder der Tochter und nicht die des Sohnes zur Herrschaft berechtigt sind. Bleibt aber sowohl die Tochter als der Sohn kinderlos, wie das im Reiche Travancor sich ereignet hat, so sucht man nach weitern Blutsverwandten; ja diess geschieht selbst in dem Falle, wo nur solche Kinder des Königs vorhanden sind, die mütterlicherseits kein königliches Blut haben. Sitzen Königinnen auf dem Throne, so haben sie stets sechs oder sieben Rathgeber, die ihnen die Last der Regierung tragen helfen."

Unter den deutschen Originalwerken nimmt „die Reise nach Ostindien in den Jahren 1849 bis 1853", Leipzig 1854, des Herrn K. Graul, Directors der Evangelisch-Lutherischen Mission in Leipzig, die erste Stelle ein. Reichthum und Bestimmtheit der Mittheilungen empfehlen das Studium des dritten Theiles, „Die Westküste Ostindiens", in seiner ganzen Ausdehnung. Es ist ein alter Bekannter, den ich Ihnen vorführe. Die Canaresische Sage von Butala Paadi, welche den Ursprung der Schwestersohneserbfolge auf die liebende Aufopferung der Schwester zurückführt (Brief XVI, S. 138), verdanke ich unserm Herrn Graul, der auch meinem letzten Schreiben einzelne Beiträge lieferte. Das heutige beschliesse ich mit einigen Auszügen, welche die bisherigen Berichte theils bestätigen, theils ergänzen.

(38) „Gewöhnlich lassen sich die Eltern einen Tag bestimmen, bereiten ein Fest und lassen durch einen nach astronomischen Regeln als harmonisirend erkannten Mann derselben oder einer höheren Kaste dem Mädchen ein Tali umhängen. Er wohnt dann vier Nächte bei ihm und wird am fünften Morgens von ihrem Herrn (Oheim oder Bruder) mit einem Festkleid und Geldgeschenk (4 bis 5 Rupien) entlassen. Damit hört ihre Verbindung auf. An einigen Orten nimmt das Weib ihr Tali ab, wenn sie vom Tode Dessen hört, der es ihr umgehängt, und hängt es erst nach dem Reinigungsbad am Ende der Trauerzeit wieder um. Wenn Halbbrahmanen hiezu gebraucht werden, was grössere Ehre ist, so hört die Verbindung schon mit dem Augenblick des Taliknüpfens auf." — „Das Familiengut gehört genau genommen den Weibern, das ist der Mutter oder der ältesten Schwester, die den Haushalt führt. Diese aber sind, einem der 64 Miss-

bräuche zufolge, sammt und sonders der Wollust der ledigen Brahmanen zugänglich und das würdigt sie so wenig herab, dass es vielmehr als eine grosse Ehre betrachtet wird, indem dadurch die innigste Verbindung der Sudra mit den Brahmanen-Erdengöttern hergestellt wird. Das Mädchen bleibt in der Mutter Haus mit den Brüdern wohnen; der Onkel aber sieht es für seine Pflicht an, nach einer möglichst hohen Verbindung für sie sich umzuschauen. Sie erhält nun, wenn Alles nach Wunsch geht, von jungen Brahmanen oder Nairen Besuche. Der Eine verpflichtet sich für ihre Kleidung zu sorgen, der Andere verspricht Salböl und Festgeschenke; doch darf die Frau daneben auch Männer höherer Geburt zulassen, und die Verbindung dauert überhaupt nur so lange fort, als es beiden Theilen gefällt. So sehen denn die Kinder den Bruder ihrer Mutter als den Führer ihrer Jugend und endlichen Erblasser an. Der Vater darf denen, die er für seine Kinder hält, nur bewegliches Eigenthum schenken; alles ererbte gehört den Kindern der Schwester. — Es ist dafür Sorge getragen, dass alle königlichen Prinzen Brahmanen zu Vätern haben. Nach dem Tode des Regenten folgt das nächstälteste Glied der Familie; die übrigen Thronberechtigten treten der Reihe nach in eine höhere Apanage ein und beziehen den ihrer Stufe entsprechenden Palast. Die übrigen Prinzen aber, d. h. Söhne von Prinzessinnen, wohnen unter der Aufsicht der Königin Mutter beisammen. Die Könige und Prinzen vermählen sich stets mit Nairenfrauen und ihre eigenen Söhne gehen, dem Schwestersohnserbrecht zufolge, etliche Geschenke abgerechnet, im Erbe der Väter leer aus.“

(39) „In Familien mit Neffenerbrecht ist immer der älteste das Haupt. Er kann aber Familiengut nur mit Einwilligung der jüngeren Glieder verkaufen oder verpachten. Die Formel ist: „N. N. und seine jüngern Brüder.“ Der eigentliche Besitzer ist die Schwester, Beschützer und Erhalter sind ihre Söhne. Vereinigen sich alle zu einer Theilung, so hört der Gemeinbesitz auf, und am Tage, da das Trennungsdocument aufgesetzt wird, und die Parteien ein Betelblatt unter sich vertheilen, hat die Kraft der Familienvereinigung ein Ende. Wer die Bestattung

des Familienhauptes (Kâranavan, wörtlich: Urheber-Oheim) besorgt, folgt ihm in der Verwaltung."

(40) „Das Zusammenleben nach Parastri-Margam (freie Verbindung) trägt verschiedene Namen. Vom Nileschwara bis zum Pudupatnam-Flusse heisst es Puda neuri kaljana (Ehe mit Kleidergabe). Vom Pudupatnam-Fluss bis Travancor heisst man's: „Verbindung, Annahme (Parigraha), Gut-Uebel (Gunadosha), der im Sinn liegende Ort," in Travancor Mundu-Kodukka (Kleidergeben). — Der Onkel oder Bruder heisst „der zu essen giebt," der Mann, „der zum Anziehen giebt."

(41) „Von Nileschwara nach Süden mag ein Mann viele Weiber haben, das Weib aber nur einen Mann. Scheiden kann sich bloss der Mann, nicht das Weib. Vom Pudupatnam südwärts hat ein Weib viele Männer, ein Mann viele Weiber. Zu scheiden steht beiden Theilen frei. Wohnt das Weib in des Gatten Haus, so wird sie im Augenblick seines Todes hinausgeschickt und darf nie wiederkommen. Wenn einer der Kammaler (Handwerker) mit seinen 5 oder 6 Brüdern ein und dasselbe Weib heirathet, so steht Scheidung jedem Theile nach Belieben frei."

(42) „Der Radjas von Tschirakal sind es fünf und sollen es stets fünf sein. Die Königin Mutter führt die Aufsicht über die übrigen Prinzen, die zusammen wohnen. Die fünf Residenzen der fünf regierenden Fürsten liegen ebenfalls neben einander, wenn auch von einander geschieden."

(43) Eine mit Aussterben bedrohte Familie mag ein Kind adoptiren. Zu den Ceremonieen, welche dabei beobachtet werden, gehört auch die, dass man dem zu Adoptirenden Muttermilch giebt. Spuckt das Kind diese wieder aus, so ist die Adoption ohne Kraft." —

Ich zweifle nicht, g. F., dass Sie mit mir sich freuen, am Schlusse der Auszüge angelangt zu sein. Reich bis zur Ermüdung ist das mitgetheilte Material, und dennoch blieb Alles ausgeschlossen, was ich in Werken zweiter Hand, z. B. bei Wilks, Historical sketches of South India, vol. 3, 5—7, Mill, Geschichte des Britischen Indien, Deutsch zu Quendlinburg und Leipzig 1839, B. 1, 332 ff., Tylor, Researches into

the early history of mankind 1870, p. 300. Latham, Descriptive Ethnology, vol. 2, 463, Lubbock, Origin of civilisation, M'Lennan, Primitive marriage, von weitern Quellenschriften citirt fand. Gelingt es mir, den mitgetheilten Stoff nach den entscheidenden Gesichtspunkten zu ordnen und zu geistigem Eigenthum zu verwandeln was jetzt als äusserer Besitz vorliegt, so wiegt der Vorwurf beschränkten Sammlerfleisses nicht gar schwer. In der Verarbeitung liegt die weitaus schwierigere Aufgabe. Erst, wenn der Lehm unter die Nägel dringt, sagt das Alterthum, wird der Bildhauer inne, welche Mühe er zu bestehen hat.

XXIX.

Die Schwestersohnsfamilie Malabars. Ergebnisse der Quellenberichte.

Womit könnte ich meine Darstellung zweckmässiger eröffnen, als mit der Betrachtung derjenigen Seite des Nairenlebens, welcher die Schwestersohnsfamilie ihren Ursprung verdankt, der Promiscuität als Grundlage der Fortpflanzung? Ehelos, sagen unsere Quellen, ist das Leben des Malabarschen Adels. Weder der Naire noch die Nairin anerkennt irgend eine die freie Befriedigung des Geschlechtslebens hemmende Schranke. Gemeinsam sind die Frauen. Kein Vertrag bindet, kein Verein ist ausschliesslich, keiner dauernd, keiner von Vaterpflichten begleitet, keiner auf Liebe gegründet, jeder frei von dem Gifte der Eifersucht. Unter den angeführten Berichten lassen nur wenige sich entdecken, die diese Grundlage des Nairenlebens nicht in der einen oder andern Weise hervorhöben, nicht Zeugniss ablegten von dem Erstaunen, mit dem der Anblick eines so gearteten Daseins die fremden Beobachter erfüllte. Doch auf diese allgemeine Wahrnehmung dürfen wir uns nicht beschränken. Die

Quellen setzen uns in den Stand, die Entschlossenheit, mit welcher der Malabarsche Adel sein geschlechtliches Freiheitsprinzip gegen alle entgegengesetzten Tendenzen, alle drohenden Gefahren zu sichern und aufrecht zu erhalten wusste, im Einzelnen zu erkennen. Hierin liegt das grösste Interesse unserer Berichte, hierin die wahre Auszeichnung Malabars. Betrachten wir zuerst das Talifest, es zeigt die eifersüchtige Wahrung der Geschlechtsfreiheit mit besonderer Bestimmtheit. Die Portugiesen nennen es eine Hochzeitsfeier, sprechen von „Verlobung" und wenden auf die dadurch geschlossene Verbindung selbst die Bezeichnung „Ehe" an. Und in der That, wer könnte sie tadeln? Liegt doch Manches vor, das auf eine dauernde unlösbare Verbindung der beiden betheiligten Parteien hinweist und mit Promiscuität jeder Art entschlossen bricht. Bleibt uns auch die Symbolik des Goldblättchens und der Seidenschnur, welche dem Mädchen um den Hals gehängt wird, verborgen, so ist doch des Jünglings Erklärung, er wähle die so Geschmückte zu seiner Gattin, sprechend genug, um über den Sinn der Handlung im Allgemeinen keinen Zweifel zu lassen. Noch bezeichnender erscheint eine zweite Feierlichkeit. Wenn dem Paare eine goldene Kette so angelegt wird, dass sie beider Theile Nacken umschliesst, hat da nicht der Gedanke an unlösbaren Verein von Braut und Bräutigam seinen Ausdruck gefunden? Wenn ferner nach Graul die Mutter der Jungfrau darauf Gewicht legt, ihre Tochter einem Manne harmonisirender Natur zu verbinden, was leitet sie anders als jener Instinkt, der des Kindes dauerndes Glück von der Harmonie der Geister abhängig weiss? Lebenslänglich trägt die Jungfrau den bedeutsamen Schmuck, nur während der Trauer um den verlorenen Mann legt sie ihn ab, um sogleich sich wieder damit zu zieren. Steht sie nicht als Braut, als Gattin da? ist das aufs Schönste ausgestattete Fest keine Hochzeitsfeier? Niemand wird anders urtheilen. Auch der Naire und die Nairin waren des wahren Sinnes sich wohl bewusst. Unter keiner andern Voraussetzung erklärt sich die Entschiedenheit des Widerstandes, welchen sie der Erfüllung der Talipflichten entgegensetzten. Die Absicht, das Maass ehelicher Gebundenheit auf ein Minimum zurückzuführen, den Geboten

derselben eine Scheinerfüllung zu leisten und so die natürliche Geschlechtsfreiheit aus drohenden Fesseln zu retten, leuchtet aus Allem hervor, was über die Folgen der Verbindung berichtet wird. Nicht lebenslang weilt der Angetraute bei seinem Weibe. Auf wenige, höchstens auf vier Tage ist ihr örtlicher Verein im Hause der Brautmutter beschränkt. Dieselbe Grenze hat der geschlechtliche Umgang. Anstössig, heisst es, ist jeder spätere Verkehr. Unehre bringt es der Frau, dem in feierlicher Versammlung ihr angetrauten Manne nochmals sich zu überlassen (St. 21). Der Protest gegen diese Ehe zu Gunsten der Geschlechtsfreiheit hat hierin seinen stärksten Ausdruck gefunden. Zu wesenlosem Schein ist Verlobung und Hochzeit herabgesunken. Festgehalten wird die Form, verworfen der Inhalt. Das Nairenleben bleibt dem Grundsatz geschlechtlicher Ungebundenheit nach wie vor getreu. Ausgeschlossen von der Talifeier ist daher auch jede Geldleistung von Seite des Mannes; als Kaufpreis aufgefasst, würde sie ein Eigenthumsrecht an der Person des Weibes, mithin jenen ausschliesslichen Anspruch des Mannes begründen, der dem Mädchen das freie Verfügungsrecht über seinen Leib entzieht. Nicht mehr als einen halben Ducaten an Werth besitzt das Goldplättchen, das der Jüngling der Braut umhängt. Auf 30 Reais wird der Halsring geschätzt, der (nach St. 4) unter dem Namen Quete den vollzogenen Beischlaf bezeugt. Reiche Gaben werden dagegen dem Manne dargebracht. Am Morgen des fünften Tages nach dem Feste wird der Angetraute mit Geschenken entlassen. Der Bruder oder Mutterbruder des Mädchens giebt ihm ein Festkleid und 4 bis 5 Rupien. Das ist ein Entgelt für den Dienst, welchen der Jüngling durch seine Theilnahme an der Fiction des Hochzeitfestes dem Mädchen leistet. Denn durch ihn ist es in den Besitz seiner vollen Geschlechtsrechte gelangt, durch ihn nicht zur Dienerin eines Ehemannes, vielmehr zur Herrin ihres Leibes, zur Verfügerin über ihre Reize erhoben worden. So schlägt die Bedeutung des Tali in das Gegentheil derjenigen um, die ihm die begleitenden Ceremonien beilegen. Aus einem Zeichen ehelicher Verbindung wird es Freibrief der Hetäre. Unsere Berichterstatter wissen in die Doppelnatur des Symbols sich nicht recht

zu finden. Wie lässt Verlobung, Hochzeit, Antrauung mit der ganzen Natürlichkeit der Geschlechtsbefriedigung, wie Ehe mit ehelosem Leben sich reimen? Schliesst nicht Eins das Andere aus? Lassen Sie mich zur Erleichterung des Verständnisses einer analogen Verbindung der Gegensätze gedenken. Viele Beispiele zeigen das eheliche Leben eingeleitet durch eine Periode des Hetärismus, durch welche das Weib seinen Anspruch auf jenes zu begründen verpflichtet ist. „Die Sage von Tanaquil" bietet alle nöthigen Belege. Malabars Nairinnen kehren das Verhältniss um. Ihnen gilt der Eheabschluss als die Vorbedingung des Rechtes auf geschlechtliche Freiheit. Nur durch jenen gelangen sie zu dieser; die Ehe selbst führt zum Hetärismus und tritt in den Dienst des unehelichen Lebens. In dem Tali liegt Beides zugleich: Verein mit einem Manne und Freiheit für alle: jener die einkleidende Form, diese der Inhalt und das Wesen.

Wie gegenüber der Ehe so wahrt Malabar die Promiscuität auch gegenüber derjenigen Form der Geschlechterverbindung, welche als ein wesentlicher Fortschritt aus tiefern zu reinern Stufen der Gesittung betrachtet werden muss, gegenüber der Verbindung eines Weibes mit einer Mehrzahl von Männern. Aus der Polyandrie der Nairen ist jedes die natürliche Freiheit der Geschlechter beschränkende Element entfernt, Alles, was ihr den Werth einer höhern Culturstufe verleiht, ausgeschieden. Nicht in die dauernde Verbindung einer Draaupadi mit fünf Brüdern will die Nairin eintreten, nicht das Loos jenes Weibes theilen, das, nach Strabo 16, 783 (Mutterrecht S. 13) erschöpft durch die Ansprüche einer ganzen Confraternität in der List Rettung zu suchen sich gezwungen sieht. Sie verbindet sich nicht einer ganzen Bruderschaft, sondern fügt dem Manne einen zweiten, diesem einen dritten hinzu (St. 18) und kann so bis zu zehn und zwölf Männern fortschreiten, ohne das Recht, auch andere Besuche zu empfangen, einzubüssen. Keine Feierlichkeit begleitet den Abschluss einer solchen Verbindung. Kleine Geschenke an Tochter und Mutter bilden die einzige Anerkennung der Aufnahme (21). Lösbar ist das Verhältniss zu jeder Zeit. Ueberdruss rechtfertigt die Entlassung des Mannes. Eigentliche

Ehen, bemerkt Duncan (33), kennt diese Polyandrie nicht, sondern nur Verbindungen von längerer oder kürzerer Dauer. Im Vollbesitz ihrer Reize mag die Nairin gewinnsüchtiger Absicht fern stehen, wie Buchanan in St. 21 andeutet: Bereicherung wird jedoch bald Hauptmotiv (St. 4), und schliesslich überwiegt die Rücksicht auf Altersversorgung durch einen der vielen Verbundenen (Baldaeus in St. 15). Noch weniger Zwang liegt auf dem Manne. Keine Treue schuldet er der erwählten Geliebten. An einer Mehrzahl polyandrischer Kreise mag er sich betheiligen, ja ihm ist nicht wie der Frau hierin eine Grenze gesetzt. Contractliche Zusicherungen haben keine Verbindlichkeit (St. 23). So lose ist diese s. g. Ehe, dass kein Naire mit einer seiner Frauen zusammenwohnt oder bei ihr Mahlzeit geniesst, jeder seinen Kleidervorrath auf die mehreren Häuser vertheilt. Gewahrt bleibt also der Malabarschen Polyandrie der Charakter voller Promiscuität für Männer und Frauen. Besteht in jedem einzelnen Männerverein eine feste Reihenfolge seiner Glieder, werden die Zeichen der Anwesenheit gewissenhaft beobachtet, die verabredeten Beiträge der gemeinsamen Frau von jedem Einzelnen richtig verabreicht und so alle Friedensstörungen, aller Neid, alle Eifersucht vermieden: etwas Anderes als die Weibergemeinschaft der Barbarei zeigt die Polyandrie Malabars dennoch nicht, die Ausdrücke, deren Barros in St. 7 und Frederiks in St. 14 sich bedienen, haben im Kreise gleichstehender Kasten volle Berechtigung. Die gemeinen Stände bevorzugen die Polyfratrie der Panduiden. Aber der Ruhm grösserer Reinheit, der dieser Form der Vielmännerei zuzusprechen ist, wird durch das unbeschränkte Recht jedes der Brüder, neben der gemeinsamen Frau nach seinem Vermögen weitere in beliebiger Zahl zu halten, wieder vernichtet (Zeireddien in St. 29). In Malabar scheitert jeder Versuch der Erhebung. Nach den übereinstimmenden Berichten Buchanan's, Duncan's und Graul's (St. 22. 27. 41) finden sich in den nördlichen Landestheilen Frauen, bereit, einem Nair oder Namburi in dessen Wohnung zu folgen, jeder Polyandrie zu entsagen und ohne Einwilligung des Mannes sich nicht von ihm zu trennen. Dennoch bleibt auch diese Verbindung ein Parastri Margam, die Frau ein

Fremdweib. Nicht sie steht dem Hauswesen vor, sondern die Mutter und die Schwester, entlassen werden kann sie zu jeder Zeit. Nach des Mannes Tod verlässt sie sogleich das Haus und darf nie dahin zurückkehren (St. 41). Ihre Kinder bringt sie dem Mutterbruder oder dem eigenen Bruder, dem sie Erben werden. — Nicht weniger bezeichnend sind die Nachrichten über das Leben der Zamorine, der Raja überhaupt. Theilnahme an polyandrischen Vereinen ist ihnen fremd. Sie nehmen eine Gemahlin, statten sie fürstlich aus, sorgen aufs Reichlichste für ihren Unterhalt und den Glanz ihrer Erscheinung. Manche behalten sie zeitlebens, durchgeführt ist bei ihnen das eheliche Verhältniss in allen Aeusserlichkeiten. Dennoch sind und bleiben diese Königinnen Fremdweiber. Gewechselt, den Vornehmen des Landes abgetreten werden sie nach Belieben des Herrschers, nicht Königssöhne, sondern Mutterkinder sind ihre Geburten, ohne anderes Erbrecht als das in der Mutter Vermögen (St. 10. 11). Hier wie überall behauptet der Grundsatz des fessellosen Geschlechtslebens seine Herrschaft. Zwar gilt er dem Volke schon längst als Missbrauch und der Rechtfertigung durch die Gesetzgebung eines alten Königs bedürftig: aber gesiegt hat die Macht des Herkommens und der Gewohnheit, der Alles gehorcht. „Ich habe Kinder von 10 bis 12 Jahren gesehen," schreibt Bouchet aus Pondichéry 1714, „welche die Gebräuche aufs Genaueste kannten und jede Aufforderung, etwas denselben Zuwiderlaufendes zu thun, mit der Antwort von sich wiesen: das ist gegen unsere Sitte." Wie die Kinder, so das ganze Volk.

Wie wird auf der Grundlage der Promiscuität die Familie sich gestalten? Malabar bietet die Mittel, die Organisation zu erkennen. Ich entwerfe zunächst des Bildes Umrisse, um diese dann mit den einzelnen Zügen auszufüllen. In der Nairenfamilie erwahrt sich jene Gruppe, welche der Daedalus-Mythus für das Erechthiden-Geschlecht der Attischen Vorzeit zu erkennen giebt, und die so manchen sagenhaften Traditionen zur Grundlage dient, die Gruppe Mutter, Mutterbruder und Schwesterkind. Ausgeschlossen bleibt der Vater, ausgeschlossen der Sohn, die Tochter: der Vater, weil die Promiscuität einen

solchen zu bestimmen hindert; der Sohn, weil die freie Geschlechtsmischung nur Mutterkinder, keine Vaterkinder kennt. Das Wesen dieser Familie wird durch die Bezeichnung „natürliche Familie“ richtig ausgedrückt. Wir können sie auch „Mutterfamilie“ und „Schwesterfamilie“ benennen: jenes im Gegensatz zu der Vaterfamilie der spätern Culturstufe, dieses zum Unterschied von der Sohnesfamilie und dem Paternitätsprinzip, auf welchem sie ruht. Unter den angeführten Zeugnissen finden Sie eines, welches den Ausschluss des Vaters aus dem Familienverbande recht drastisch hervorhebt. Es ist die Beschreibung des Festes, dem Buchanan (St. 23) zu Cananor anwohnte. Weder der Vater noch der Gemahl der Biby setzen sich mit zu Tisch, sie ermangeln jeder Autorität, sind also keine Mitglieder des engern Familienkreises. Erregte diese Wahrnehmung die Aufmerksamkeit der Europäer, was mussten sie, was müssen wir empfinden, wenn eine Mehrzahl von Berichten die Vater- und Sohneslosigkeit der Nairenfamilie im Kampfe mit den Gefühlen, welche die Sicherheit der Paternität in der Seele des Mannes erzeugt, zu schildern unternimmt? Im Norden des Landes wohnt die Frau im Hause des Nair oder Namburi, nie verlässt sie es, unzweifelhaft ist die Paternität, kein Kind über die Frage erstaunt, wer sein Vater sei, der Vater über die Zugehörigkeit der Kinder durchaus sicher und von Zärtlichkeit für sie erfüllt; trotzdem besteht eine unübersteigliche Scheidewand: mütterlich ist die Familie, die Paternität ihr fremd, und Derjenige ein Ungeheuer, der den Gefühlen derselben Ausdruck geben, beim Tode des Kindes weinen wollte. (Buchanan in St. 22.) Wo immer ein längeres Zusammenleben mit der Mutter eintritt, wiederholt sich dieselbe Erscheinung. Als das seine betrachtet der Vater das Kind, innig ist die Zuneigung, die er ihm widmet, doch eine Paternität besteht nicht, und jede Vaterthräne wäre Schande (St. 21). Manche der Zamorine und Raia behalten lebenslänglich ihre Königinnen, lieb sind ihnen die Geburten, deren Väter sie sich wissen, ihre Kindheit verschönern sie durch Liebe und Spiele: aber Königssöhne sind es nicht, sondern Mutterkinder ohne Vater (St. 10, 11). Nach solchen Erscheinungen verdienen jene Fälle, in welchen die mit einer Männer-

mehrzahl verbundene Nairin den Vater jedes von ihr geborenen Kindes bezeichnet (St. 5) oder Naturähnlichkeit ihn ausser Zweifel setzt, kaum noch Erwähnung. Wir mögen es einer Stelle (Forbes St. 17. Vergl. 18) glauben, dass der so ermittelte Vater für ein solches Kind gerne sorgt, auch wohl mit Liebe an ihm hängt: aber der Ausschluss des Erzeugers von der Familie verliert hier jene Verkehrtheit, welche Buchanan in seinen Bemerkungen über die Fälle der erstern Klasse mit Recht betont.

An die Stelle des Vaters tritt der Mutterbruder. So verlangt es das Prinzip der natürlichen Familie. Ueber diese Verwandtschaftsbetrachtung finden wir in den gesammelten Zeugnissen eine Aufklärung, welche die Bedeutung des Avunculats bei den verschiedensten Völkern in das richtige Licht zu stellen vermag. Erzieher der Kinder ist der Mutterbruder (St. 4). Als Führer ihrer Jugend wird er von ihnen betrachtet (St. 38). Er heisst „der zu essen giebt“ (St. 40); denn auf dem Vater ruht keine Pflicht der Alimentation (St. 7). Weiss die Mutter auch die Kosten des Unterhalts ihrer mehrern Kinder auf die einzelnen Männer, denen sie sich verbunden hat, zu wälzen, worüber Zeugnisse nicht fehlen (St. 17. 18), so wird der Mutterbruder dadurch nicht entlastet, sondern nur gelegentlich erleichtert. Weiter ist es der Oheim, der die Pflicht, seinen Schwestertöchtern möglichst angesehene und reiche Verbindungen zuzuführen, erfüllt (St. 38), er auch, welcher nach Beendigung der Talifeier und Ablauf der 4 Ehetage den angetrauten Jüngling mit reichen Geschenken entlässt (St. 38). Denn Schwesterkinder und Mutterbruder leben unter demselben Dach in jenem täglichen Umgang und Verkehr, der allein Vertrautheit zu erzeugen vermag. Gleich einem Gaste weilt der Vater in der ihm fremden Wohnung, wenn die Reihe des Besuchs ihn trifft. Meist hält er auch in diesen wenigen Tagen von dem Tische sich fern, an welchem Frau und Kinder vereint sitzen. Bald löst ein Zweiter, diesen ein Dritter ab. Wem wird der Kinder Herz und Vertrauen sich zuwenden? Wem anders als dem Bruder der Mutter, dem Genossen und Beschützer ihrer Gebärerin? wen als ihren Vater betrachten wenn nicht den Oheim? wen als ihren Erblasser wenn nicht denselben Oheim? Nicht anders gestalten sich die Folgen

für den Mutterbruder selbst. Den Schwesterkindern ist seine ganze Zuneigung gewidmet, nicht dem eigenen Sohne. Jene betrachtet er als seine natürlichen Erben, nicht diesen. Volle Wahrheit liegt in seiner Liebe. Sein Gefühl stimmt mit dem Rechte überein (St. 25). Noch besteht kein Zwiespalt zwischen dem Herkommen des Landes und der Sinnesart des Volkes. So ausschliesslich herrscht die Oheimliebe, dass selbst die örtliche Trennung von den Schwesterkindern ihre Macht nicht zu untergraben vermag. Um des fernen Neffen Tod fliessen Thränen, die dem Sohne des Hauses versagt bleiben; dem Schwesterkinde, das er nie gekannt, nicht dem Sohne, dessen Vater er sich weiss, gönnt der Oheim all sein Gut. Zu Geschenken an seine Prinzen mag den König, den Nairen, den Mapilla sein Vaterbewusstsein bestimmen: ein Recht der Thronfolge gesteht er ihnen nicht zu. Nur bewegliches Gut mag er vergeben. Keine Entsagung, kein Opfer erblickt er in solcher Successionsordnung, sie ist ihm was uns das Sohneserbrecht. In der Integrität dieser Denk- und Gefühlsart liegt das höchste Interesse, das die Nairenfamilie Malabars darbietet. Begreiflich wird dadurch jene Sorge für die ununterbrochene Erhaltung des Geschlechts in der Schwesterlinie, welche nach mehrern Zeugnissen die Rajadynastien auszeichnet. Nur wo der Avunculat die Natur der Paternität selbst annimmt, kann diese Sehnsucht nach Geschlechtserhaltung entstehen. Die Form der Adoption entspricht dem Ursprung der Idee: wo Neffenrecht herrscht wird der Auserwählte zum Schwestersohn erklärt (St. 31). Alle bisher betrachteten Erscheinungen haben ihre Grundlage in dem Primat der Bruder- und Schwesterverwandtschaft. Der Schwester gehört des Bruders Seele, dem Bruder die sorgende Liebe der Schwester. Beachtenswerth ist die Richtung, welche dieses Gefühlsleben annimmt. So allherrschend ist seine Macht, dass dem Bruder die Lieblingsschwester sich anschliesst, wohin immer er sich wenden mag (St. 21). So folgt Sita dem Rama, so die Fünfzahl der Töchter des dritten Okkaka ihren vom Vater verstossenen 4 Brüdern (Brief XVIII, S. 153). Kein Liebesdienst ist der Schwester zu gross, die Sage von Butala Paadi Ausdruck der Volksstimme. Nach der gemeinsamen Mutter Tod

leitet die älteste Schwester das Hauswesen, das alle Brüder vereint (St. 32. 19. 21). Sie vertritt der Mutter Stelle und geniesst dasselbe Ansehn, die gleiche Hochachtung (St. 2.) Der Gattin wird keine Aufmerksamkeit geschenkt. Selbst da, wo diese dem Manne dauernd sich verbindet, ihm in sein Haus folgt, bleibt die Schwester Herrin. Der Geliebten Heimath ist ihres Bruders Haus, dorthin kehrt sie nach ihres Mannes Tod mit den Kindern zurück, um dort die Leitung ihrer Familie zu übernehmen (St. 22). Die Legende von dem Ursprunge der Çakya bietet zur Vergleichung sich dar. Auch in dieser wird die älteste Schwester von den Brüdern als Mutter anerkannt. Während aber die jüngern mit ihren Verwandten in geschlechtliche Verbindung treten, verwerfen die Nairen die Geschwisterehe. Die Strenge, mit welcher sie jeder Versuchung zu solchem Inceste vorbeugen, beweist, dass die Uebung der Çakya ursprünglich auch ihnen nicht fremd war.

Die Innigkeit des Bruder- und Schwesterverbandes entspringt der Gemeinschaft des Mutterblutes. Damit sind wir bei der wahren Grundlage der Nairenfamilie angelangt. Sie ruht auf der ausschliesslichen Beachtung des gebärenden Schoosses. Einzelne unserer Quellen sprechen diesen Grundsatz bestimmt aus (St. 9. 15. 35), andere zeigen ihn in einzelnen Folgen. Nur nach der Mutter bestimmen sich des Kindes Rechte und Ansprüche (St. 14. 19. 24). Die Ehre und Auszeichnung des Nambirats werden ausschliesslich den Schwesterkindern zu Theil (St. 19). Nur die Söhne der Tamburetti, nicht auch die der Tamburan geniessen das Ansehn und die Rechte ihres königlichen Geschlechts (St. 19. 29. 38). In den Frauen ruht daher der wahre Stamm eines jeden Geschlechts (St. 19), in ihnen alles Eigenthumsrecht (St. 38). Um dieser Bedeutung willen werden sie hoch geehrt (St. 19) und durch Vorrechte vor den Brüdern ausgezeichnet (St. 37). Den Titel und die Rechte der Königin erhält die Königsschwester (St. 35), selbst den Zamorin überragt eine Tamburetti, die an Jahren ihm vorgeht (St. 19). Handelt es sich um Geschlechtserhaltung durch Adoption, so werden am häufigsten Mädchen dazu ausersehen (St. 31). Genuss der Muttermilch ist unerlässliches Erforderniss

(St. 43). „Niemals," schreibt Barbosa (Ramusio 1, fol. 340), „verhängt der Zamorin die Todesstrafe über eine Frau, so gross auch ihr Verbrechen sein mag. Gewöhnlich begnügt er sich mit einer Geldbusse, nur in äussersten Fällen verordnet er Verkauf ausser Landes." Die Weiblichkeit als Quelle und Ursprung des Lebens überragt die Männlichkeit. Die beiden Geschlechter werden in ihrer Gesammtheit durch besondere Namen unterschieden. Tamburetti heissen die Frauen der Dynastie von Calicut, Tamburan die Männer. Zu Palighatcherry im Innern der Ghatgebirge tragen die männlichen Mitglieder des Königshauses (es gab deren im J. 1800 an 200) Achuns, die weiblichen Naitears. Wie in Malabar leben die letztern ohne Ehe in freiem Verkehr mit den Kshatrijas, daher auch bei ihnen die Schwestersohnserbfolge allein gilt (Buchanan, Journey 2, 351). Vor Niemand beugt der Naire sich so tief als vor der Mutter (St. 2), ihr widmet er den Ertrag seiner Besitzungen. Sie steht an der Spitze seines Hauses so lange sie lebt (St. 21. 22. 38), ordnet die Familienfeste (St. 1. 3) und führt die Aufsicht über die ganze, oft zahlreiche Nachkommenschaft (St. 38. 42). Die Muttereigenschaft ist das Höchste, was auch das Weib ersehnt. Darauf richtet es alle seine Bemühung, kein anderes Ziel setzt es seinem Dasein, keinen andern Ruhm kennt es, das jenseitige Paradies ist der Jungfrau verschlossen. Wie könnten wir den innern Zusammenhang dieser Anschauungen, Sitten und Rechtsnormen verkennen? In dem Primat des gebärenden Schoosses vereinigt sich Alles. Ungebrochen waltet der Erdgeist. Ihm huldigt Malabar. Hören Sie, was Marco Polo, I viaggi in Asia, in Africa, nel mar delle Indie, über diesen Tellurismus schreibt: „Noch ein anderer absonderlicher Gebrauch herrscht in Malabar. Die Könige nämlich, die Barone und überhaupt alle sitzen nie anders als auf der Erde. Sie thun das, wie sie sagen, weil sie nicht nur von Erde sind, sondern auch in die Erde wieder zurückkehren, sie daher nie genug verehren können." Die Verbindung der Schwestersohnsfamilie mit der chthonischen Religionsstufe, wie meine Analyse des Astika-Mythus sie nachwies, findet hier eine Bestätigung, welche jeden Widerspruch vereitelt. Soll ich Sie noch auf die Verbrei-

tung des Mutter- und Ammendienstes in ganz Malajalam und auf den in dem Cultus der Erde wurzelnden Dämonendienst mit seiner ewigen Furcht vor den düstern Mächten der Zerstörung aufmerksam machen, um das Bild der mütterlich-chthonischen Culturstufe zu vollenden? Lesen Sie darüber Graul's Mittheilungen in Band 2. S. 117 fgg. Keinen Astika, sagte ich im ersten Schreiben über Malabar, hat der Brahmanismus dem Volke geschenkt. Nicht als Eumeniden kennt es die Schlangen der finstern Tiefe. Erinnyen sind sie ihm stets geblieben, jene Erinnyen der Urzeit, deren Verehrung Parasu Rama bei der Erschaffung des Landes gebot.

XXX.

Die Schwestersohnsfamilie Malabars. Ergebnisse der Quellenberichte.

(Schluss.)

Unvollendet bliebe das Gemälde der Schwestersohnsfamilie Malabars, unbenutzt ein beträchtlicher Theil des in den gegebenen Quellenauszügen angehäuften Materials, wenn ich der Darstellung des engsten Verwandtenkreises nicht eine zweite, die der Gesammtheit aller den Schwesterleibern entsprossenen Blutsgenossen folgen liesse. Die Zahl der Mitglieder eines solchen Muttergeschlechts kann eine ansehnliche Höhe erreichen. Auf 50 bis 100 schätzt Duncan in St. 30 die männlichen Glieder der Dynastie des Zamorin und jener der Raja von Pulghut. Das Fürstenhaus von Palighatcherry zählte im J. 1800 200 Achuns, wie Buchanan berichtet, und in seinem Briefe von 1714 spricht Bouchet von Familien, die aus 80 Mitgliedern bestanden. Welches war die innere Organisation eines solchen zahlreichen Blutvereins? Wie gestaltete sich in demselben die Durchführung der Schwestererbfolge? Das sind die Fragen, die ich heute zu beantworten versuche. Die erste Wahrnehmung, zu welcher die Quellen hinführen, zeigt die Gesammtheit der Geschlechtsgenossen durch das leben-

dige Bewusstsein der Blutsgemeinschaft zur Einheit verbunden. „Alle in weiblicher Linie Verwandten,“ sagt St. 21, „leben in Eintracht zusammen, so ferne der Grad ihrer Verwandtschaft sein mag.“ Beachten Sie den Zusatz. Er zeigt uns eine Verwandtschaftsbetrachtung, welche die Zählung der Grade gar nicht kennt. Was allein entscheidet, ist der Nexus sanguinis gleichgiltig der Gradus cognationis. Die Aufeinanderfolge der Generationen erzeugt keine zunehmende Entfernung und Entfremdung der consanguinei, wie sie die eheliche Paternität mit Gradzählung der Distanzen nothwendig mit sich bringt; sie umgiebt vielmehr, um mich des Lycischen Blättergleichnisses zu bedienen, den Mutterstamm mit einem immer dichtern Laubdache, dessen einzelne Blätter nur durch ihre frühere oder spätere Entwickelung von einander sich unterscheiden. Nicht beeinträchtigt wird die Homogeneität der Masse durch die sprachliche Unterscheidung verschiedener Verwandtenklassen, die der Mütter und Kinder, der Schwestern und Brüder, der Mutterbrüder und Schwesterkinder. Denn diese Sonderung ruht nicht auf dem Grundsatz der Gradberechnung, sondern auf der Sonderart der Beziehungen, die mit jeder jener drei Verwandtschaftskategorien sich verbinden, mithin auf einem Naturprinzip, welchem das reflectirte System der Gradzählung durchaus fern liegt. —

An zweiter Stelle erregt der Gesichtspunkt, nach welchem die Geschlechtseinheit ihre innere Gliederung erhält, unsere Aufmerksamkeit. Nur naturgegebenen Thatsachen folgt die natürliche Familie. Zwei Momente treten hervor, die Geschlechtsverschiedenheit und das Lebensalter. Jene liegt der Eintheilung der Zamorindynastie in Tamburans und Tamburettis, der Rajafamilie von Palighatcherry in Achuns und Naitears zu Grunde. Dieselbe Unterscheidung fand auf alle Nairengeschlechter entsprechende Anwendung. Die Gleichheit der Mitglieder unter sich wiederholt sich in jeder der zwei Abtheilungen. Die Rechte ihres Geschlechts besitzt jede Tamburetti in vollem Umfange, jede ertheilt den Kindern ihres Leibes dieselbe Anwartschaft auf den Besitz aller Ehren, Würden, Güter der Dynastie. Seinerseits hat jeder Tamburan dieselben Ansprüche auf Thron und Vermögen, wie gross die Gradentfernung sein mag, die ihn von

dem letzten Inhaber trennt. Alle Tamburans, bemerkt Buchanan in St. 19, haben Anspruch auf die höchsten Würden des Geschlechts, und damit stimmt Duncan in St. 30 nach Inhalt und Ausdruck überein. Für die Nairengeschlechter ist der gleiche Grundsatz maassgebend. Was ein solches an Landeigenthum besitzt, ist Gemeingut, in dessen Ertrag alle Geschlechtsglieder zu gleichen Portionen sich theilen. Jeder Veräusserung haben alle beizustimmen, über Auflösung des Gesammteigenthums sich zu einen; die Zertheilung eines Betelblattes unter die Einzelnen bezeichnet den Abschluss des Rechtsactes (St. 39). —

Mit dem Grundsatz der Gleichberechtigung verbindet sich der der Berücksichtigung des Lebensalters. Er hebt den ersten nicht auf, sondern bestimmt die Reihenfolge, nach welcher die Ausübung der Rechte sich regeln soll. Kein Prinzip wird öfter und mit grösserer Bestimmtheit hervorgehoben. In Familien mit Neffenerbrecht, lesen wir bei Graul in St. 39, ist stets der älteste das Haupt. — Brown in St. 24: In allen Rajafamilien besteigt der älteste Mann der Familie den Thron. Nach Altersreihe folgen die Söhne aller Töchter (Schwestern) auf einander. — Duncan in St. 33: Der Eintritt in den Besitz der obersten Gewalt erfolgt kraft des Altersrechts. — Buchanan in St. 19: Die Tamburans steigen nach dem Alter zu der höchsten Würde des Geschlechts empor. Der älteste Mann der Familie ist Tamuri Raja. — Sommario, St. 11: Der Aelteste an Jahren geniesst den Vorzug. — Nach St. 21 fällt das gemeinschaftliche Landeigenthum unter die Verwaltung des ältesten Mannes der Familie. Doch scheint der Einfluss des Brahmanismus hierin einen andern, vielleicht nur supplementaren Grundsatz zur Anerkennung gebracht zu haben. Nach St. 39 folgt nämlich Der in der Verwaltung, welcher das Familienhaupt, den generis avunculus nach Persius' bekanntem Ausdruck (Tanaquil, S. 294 fgg.), bestattet. — So hohes Ansehen hat der Vorrang des höhern Alters, dass selbst der geringste Unterschied als genügend erachtet wird, den Vorzug zu sichern. Sollte er auch nur in einigen Minuten bestehen, betont Zeireddien in St. 29, er wird doch geachtet. Ohne Beispiel, lesen wir in derselben Stelle, ist in Malabar der Mord des Vorgängers durch einen ungeduldigen

Nachfolger: gewiss eine sehr beachtenswerthe Folge des natürlichen Familienprinzips zumal in Indien, dessen Regentenhäuser das Schauspiel der Selbstzerfleischung, steter Auflehnung jüngerer Brüder gegen die ältern, der Söhne gegen ihre Väter darbieten. Keine Tamburetti kann den Thron besteigen: ist sie jedoch älter als der Zamorin, also älter als der älteste der Tamburans, so überragt sie diesen und alle Prinzen an Ansehn und Autorität (St. 19). — Noch andere Erscheinungen fallen unter diesen Gesichtspunkt. Den Nairen erfüllt die höchste Ehrfurcht vor seiner ältern Schwester; er ehrt sie gleich der Mutter, in deren leergewordene Stelle sie eintritt. Ganz anders steht er der jüngern Schwester gegenüber. Dieser die Achtung zu versagen, wird er für fähig gehalten. Daher die Vorsichtsmaassregeln, von welchen der Verkehr mit ihr umgeben, jener mit der ältern Schwester befreit ist. So tief geht die Verschiedenheit, welche der Altersunterschied in dieses Verwandtschaftsverhältniss hineinträgt, dass die Dravidische Nomenclatur gar keinen Ausdruck für Bruder und Schwester in abstracto besitzt, dagegen eine Mehrzahl von Wörtern zur Unterscheidung des Altersverhältnisses der mit einander sprechenden Geschwister aufweist. „Es giebt," schreibt L. Morgan, „ein Wort für „älterer Bruder" (Annau), ein anderes für „jüngerer Bruder" (Tampi); wieder eines für „ältere Schwester" (Akkal), ein anderes für „jüngere Schwester" (Tangkachchu), dagegen keinen Ausdruck für Bruder oder Schwester als solche. Der Gebrauch bestimmt sich nach dem Altersverhältniss der Redenden." Malabar steht hierin nicht allein, vielmehr ist die concrete Auffassung des Geschwisterthums nach Maassgabe des Altersverhältnisses eine sehr verbreitete Eigenthümlichkeit der ältesten Verwandtschaftssysteme. Wo immer aber sie begegnet, legt sie für den verschiedenen Gehalt der mehreren durch besondere Wörter ausgezeichneten Blutsverhältnisse vollgiltiges Zeugniss ab.

Unsere Quellenberichte gedenken einer staatsrechtlichen Bedeutung, zu welcher das Altersprinzip in den Regentenhäusern Malabars sich erhob. Als der Bejahrteste aller Tamburans steht der Zamorin an der Spitze einer Reihe Thronberechtigter, deren Stufenfolge durch die Lebensdauer bestimmt wird.

Buchanan in St. 19. Brown in St. 24. Zeireddien in St. 29 lassen die Prinzen nach Maassgabe des Alters dem Throne näher rücken; Graul in St. 38 bemerkt. beim Tode des Herrschers trete ein allgemeines Avancement in die nächst höhere Stellung und in die damit verbundene höhere Apanage ein. Wir sehen: die Altersfolge ist Stufenfolge der Ehre und jede Stufe hat ihre besondern Kennzeichen. Bis zu dem sechsten der Altersreihe führt jeder Thronberechtigte einen besondern Namen. So Buchanan in St. 19. Der Raja von Tchirakal sind es stets 5 und müssen es 5 sein (Graul in St. 42). Dieselbe Zahl giebt Duncan in St. 33. während Paulin in St. 35 mit der Hervorhebung des ersten oder grossen und des zweiten oder kleinen Raja sich begnügt. Zur Unterscheidung von den späterfolgenden namenlosen Tamburans erhalten die 5 ältesten den Titel Raja. jedoch mit dem Zusatz „allgemeine Raja" (St. 33). Jeder derselben hat einen besondern, seiner Rangstufe gewidmeten Palast. Die Entfernung dieser Wohnungen von dem Königssitze entspricht dem Abstande des Alters (St. 42. 38). Während die übrigen Prinzen unter der Aufsicht der Königin Mutter beisammen wohnen (St. 38. 42), bilden die allgemeinen Raja, als die dem Throne Nächsten, den stehenden Staatsrath der Zamorine (St. 33). Die Familienordnung erhält staatliche Bedeutung. Von der Natur gesetzt ist Alles in diesem auf das Lebensalter gegründeten Organismus. Daher seine Unabänderlichkeit. Weder Blindheit noch eine andere Infirmität des Körpers oder Geistes vermag das Gesetz zu brechen, den Gang zum Throne zu hemmen (St. 29). Auch die Hindernisse, welche die Gebrechlichkeit des Greisenalters einer kräftigen Führung des Regiments bereitet, haben nie dazu Veranlassung gegeben, ändernde Hand an das Grundprinzip zu legen. Und doch, wie wenige der Zamorine gelangen vor der Zeit der weissen Haare auf den Thron! Der Regierungsantritt in vorgerücktem Alter wird von Buchanan in St. 10, Brown in St. 24, Duncan in St. 33 hervorgehoben. In Nothfällen behilft man sich mit einer Regentschaft. Den ersten Anspruch hat der Nächstälteste. Doch kann er aus Altersgründen übersprungen und einer der Jüngern zur Führung der Geschäfte berufen werden. Manchmal

geht die Ernennung von dem Fürsten selbst aus. Stets aber handelt der Stellvertreter nur im Namen des Herrschers, selbst eines solchen, der zur Ergeifung eines vereinsamten beschaulichen Lebens genöthigt worden ist (St. 24. 33).

So weit führen die Quellen. Nun drängt eine weitere Frage sich auf: welche Modification erleidet die Schwestersohnserbfolge durch ihre Verbindung mit dem Prinzip des Altersvorzugs? Die Schwierigkeit der Beantwortung liegt in der Beschaffenheit der Berichte, zumal in der Erbfolgeordnung, welche Barbosa in St. 9 mittheilt. Hat die Schwester des verstorbenen Zamorin fünf Kinder, drei Knaben und zwei Mädchen, so folgt zuerst der älteste der Knaben, nach ihm dessen Bruder, der jüngere Schwestersohn des Erblassers. Ist die Bruderzahl erschöpft, so folgen die Söhne des ältesten jener beiden Mädchen, auch sie in der durch ihr Lebensalter gegebenen Folge; zuletzt die Söhne des jüngern Mädchens, und so die eines dritten und vierten. Diess die Darstellung Barbosa's. Leicht erkennen Sie die Schwierigkeit, die sie uns bereitet. Sie giebt dem Prinzip des Altersvorzugs nicht jene durchgreifende Anwendung, welche ihr die zuvorgesammelten Zeugnisse beilegen. Wird es sich auch selten ereignen, dass ein Bruder an Jahren den Schwestersöhnen nachsteht, ein Oheim also jünger ist als sein Neffe, so sind die Beispiele, in welchen jüngerer Schwestern Söhne an Alter jenen der ältern vorgehn, schon zahlreicher. In solchen Fällen führt die stricte Anwendung des Barbosa-Systems zu einem Resultate, welches die absolute Alterstheorie der übrigen Quellen verwirft. Wir sind also zu der Annahme genöthigt, dass es Barbosa nur um die Darlegung des leitenden Prinzips der Erbfolge ohne alle Berücksichtigung modificirender Umstände zu thun war. Dieser allgemeinen Aufgabe genügt die Stelle vollkommen. Die beiden leitenden Prinzipe, Abstammung aus dem Schwesterleibe und Vorzug des höhern Alters, werden in ihr mit voller Bestimmtheit ausgesprochen. Darnach gestaltet sich die Erbfolge im Einzelnen folgendermassen. Zuerst folgen Brüder oder Schwestersöhne nach Maassgabe ihres Altersverhältnisses. Unsere Quellen (St. 11. 33) berufen beide in gleicher Linie. In der Regel werden die Brüder die Schwestersöhne an Alter übertreffen; in

diesen gewöhnlichen Fällen folgt Bruder auf Bruder, nachher der Schwestersohn. Ist aber der Schwestersohn älter als seine Oheime, so kehrt die Ordnung sich um, dann folgt der Oheim auf den Schwestersohn. Einen solchen Fall erlebte Baldaeus. Zu seiner Zeit hatte der regierende König einen Mutterbruder, dem nach dem Rechte des Landes die erste Anwartschaft auf den Thron zustand; als dieser mit Tod abging, kam ein Schwestersohn an die Reihe (St. 15). Hier erscheint der Oheim als Nachfolger des Neffen, ohne Zweifel in Folge des Altersverhältnisses. Wir sehen: was Schwestersohnssystem nimmt verschiedene Formen an. Bald erscheint es in Gestalt der Brudernachfolge, bald als Beerbung des Neffen durch den Oheim. Es ist der Eingriff des Altersprinzips, was diesen Wechsel der Erscheinung hervorbringt. — Sind weder Brüder noch Schwestersöhne vorhanden, so wählt das Geschlecht irgend einen andern Verwandten des Erblassers, oder, wenn keiner passend erscheinen sollte, auch wohl einen Blutsfremden. So Barbosa in St. 10, mit dem Bartema in St. 9 und Bouchet in St. 37 übereinstimmen. Wie vereinigt sich diese Regel mit dem System der fünf „allgemeinen Raja," die dem Alter ihren Erbanspruch verdanken? Dieser Schwierigkeit begegnet folgende Vermuthung. Da es älteste geben muss, so lange überhaupt männliche Geschlechtsgenossen (Tamburan) vorhanden sind, so können unter den „andern Verwandten" nur die Glieder einer andern Dynastie (Palastes) verstanden werden. Solcher Quilon oder Regentenhäuser gedenkt Duncan in St. 33. Sie sind alle unter sich blutsverwandt, alle Nachkommen der Schwestern jenes ersten Zamorin, welchem Cheruman Peruval die oberste Gewalt übertrug, alle daher von der entscheidenden, der mütterlichen, Seite königlichen Bluts (St. 35). Ob je zu dem letzten Mittel, der Wahl eines Blutsfremden, geschritten wurde, vermag ich nicht zu entscheiden.

Die natürlichen Gesichtspunkte, welche die Malabarsche Mutterfamilie beherrschen, setzen der menschlichen Willkür die engsten Grenzen. Das Schwestersohnsrecht nach Altersfolge bleibt jedem Abänderungsversuche durch freie Verfügung entzogen. Selbst über seinen persönlichen Besitz an beweglichen

Gegenständen kann kein Nair, nicht einmal ein Zamorin, letztwillige Bestimmungen treffen. Durch Geschenke lebender Hand muss er seiner Kinder gedenken. Gleich dem Throne, gleich der Verwaltung des liegenden Geschlechtsguts vererbt die bewegliche Habe nach dem Gesetze der Schwestersohnsfolge. Ja dieses unterliegt hier keiner Beschränknng durch Alter oder Geschlecht. Töchter und Söhne, ältere und jüngere Kinder sämmtlicher Schwestern erben zugleich und zu gleichen Theilen (St. 21), sind keine vorhanden, dann die nächsten Blutsverwandten von der Grossmutter her (St. 18), mithin sämmtliche Brüder und Schwestern des Erblassers. Bei der grossen Bedeutung, welche das bewegliche Vermögen in den vielen reichen und glänzenden Handelsstädten Malabars erlangte, ist die Anerkennung der natürlichen Gleichheit sämmtlicher Schwestergeburten von doppelter Wichtigkeit.

Ich habe, g. F., die Darstellung der innern Organisation der Nairenfamilie und des darauf gegründeten Erbrechts als die Aufgabe des gegenwärtigen Schreibens bezeichnet. Neugierde trieb mich, eine so seltsame Grundform des Lebens, wie die der Geschlechtsfortpflanzung durch den Schwesterleib, in allen ihren Erscheinungen und Folgen kennen zu lernen. Wie oft beklagte ich die Armuth meines Materials, die Unbestimmtheit mancher Berichte, die Lückenhaftigkeit der Beobachtungen. Und doch scheide ich nicht ohne innere Genugthuung von dem Lande der 64 Missbräuche, dem classischen Lande der eifersuchtslosen Schwestersohnsfamilie. Es hat den Grundideen meines aus den Quellen des classischen Alterthums geschöpften Mutterrechts volle Bestätigung gebracht und die geschichtliche Realität einer Familienordnung erwiesen, welche mit den Bedingungen eines gesicherten häuslichen und staatlichen Daseins unvereinbar, ja jenseits der Grenzen der Möglichkeit zu liegen schien. Für die Zukunft stellt es mir noch einen weitern Gewinn in Aussicht, jenen Gewinn, welchen dem Erforscher fossiler Reste der Urschöpfung der glückliche Fund eines wohlerhaltenen Exemplars sichert. Bruchstücke der Schwestersohnsfamilie sind unter den Bildungen einer neueren Culturschichte in beträchtlicher Zahl vorhanden. Die in Malabar

gesammelten Erfahrungen erleichtern ihre Erkennung und die Bestimmung ihres Werthes für das System. Nicht lange werde ich Sie ohne Beispiele dieser Nutzanwendung lassen, sofern meinen Nachforschungen Ihre aufmunternde Theilnahme auch in Zukunft gesichert bleibt.

G. Pätz'sche Buchdruckerei (Otto Hauthal) in Naumburg a. S.

Antiquarische Briefe

vornemlich zur Kenntniss

der ältesten Verwandtschaftsbegriffe

von

Dr. J. J. Bachofen.

Band II.

XXXI—LXI.

Die wahre Kritik
liegt im Verständniss.

Strassburg.
Karl J. Trübners Buchhandlung.
1886.



Inhaltsverzeichniss.

XXXI.

Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung.

Der Beifall, werther Freund, den Sie meiner Studie über die Achtzahl zollen, ermuntert mich zur Fortsetzung der Untersuchung. Vor allem ist eine Lücke auszufüllen, die Ihnen nicht entgangen sein kann. Der Raum zwischen der indischen und der oceanischen Welt beherbergt Völker mongolischer Raçe, die noch kaum berührt worden sind. Insbesondere hat China nicht diejenige Beachtung gefunden, welche das Alter und der Reichthum seiner Literatur in Anspruch zu nehmen berechtigt sind. Jetzt steht mir ein Material zu Gebote, das, trotz seiner Unvollständigkeit, den hohen Rang der Pi-sing unter den Völkern der Achtzahl zur Anerkennung zu bringen vollkommen hinreicht. Möchte meine Darstellung die Mühe der Sammlung des Stoffes in Vergessenheit bringen.

In zwei Kategorieen zerfallen die Berichte, welche theils die einheimisch chinesischen Schriften, theils die europäischen Mittheilungen zur Beurtheilung der Achtzahl an die Hand geben. Die erste begreift die Fälle der traditionellen Anwendung, die zweite die Ueberlieferungen von dem Ursprung der Octasweihe. An Zahl und Umfang behauptet jene, an innerm Gehalte diese den Vorrang. Ich beginne mit den Fällen der Anwendung und ordne diese nach den verschiedenen Lebensgebieten, welchen sie angehören.

Die Berichte, die meine Aufmerksamkeit zuerst erregen, handeln von den Bestattungsgebräuchen. Bei den Leichenfeiern,

bemerkt Lechler, S. 168 seiner acht Vorträge, bedient sich der Priester eines achteckigen Cylinders. Nach Grosier, II, 350 wird der Leichenwagen von acht mal acht Männern nach der Grabstätte gezogen. Eine einlässlichere Darstellung giebt der englische Missionar John Henri Gray, China, London 1878, zwei Bände, I, 302. Birgt der Sarg die Leiche eines Mannes des ersten oder zweiten Ranges, so treten 64 Menschen vor den Todtenwagen. Gehört der Verstorbene dem dritten, vierten, fünften Range an, so werden 48 vorgespannt. Sechster und siebenter Rang setzen die Zahl noch weiter herab, nämlich auf 32. — In dieser Progression liegt die Grundzahl Acht deutlich vor. Es folgen sich die Multiplicationen 8 × 8, 6 × 8, 4 × 8, in deren beiden Gliedern die Octas ihre Bedeutung geltend macht. — Weitere Angaben entnehme ich dem von E. Biot im J. 1851 in zwei Bänden in französischer Uebersetzung herausgegebenen Tcheou-Li, ou Rites des Tcheou, dem Reichswürdenbuche der dritten oder Tcheou-Dynastie, die von dem Beginne des zwölften bis ins dritte Jahrhundert vor Chr. den Thron behauptete. Buch XVI (I, p. 309) ertheilt den Che-Jin, d. h. den Hausmeistern, folgende Anweisung: „Bei der Trauerceremonie liefern sie den gekochten Reis, der dem Todten in den Mund gelegt wird, ebenso die gerösteten Körner, die zur Seite der Leiche hingesetzt werden.“ Hiezu schreibt der chinesische Commentar B.: „Einem Prinzen giebt man vier Sorten Getreidekörner und vertheilt diese in acht Körbe; einem Präfecten drei in sechs Körben, einem Graduirten zwei in vier Körben.“ Also 8, 6, 4 Körbe und durch Halbierung dieser Zahlen 4, 3, 2 Getreidearten. — Buch XX (I, 490). In dem Commentar zu dieser Stelle werden die Kueï, d. h. die hölzernen Todtentäfelchen, mit welchen die Leiche auf allen Seiten umgeben ist, aufgezählt und beschrieben. Ein kreisförmiges Kueï (Pi) wird unter den Rücken, ein achtseitiges (Tseng) auf den Bauch der Todten gelegt. Jenes stellt den Himmel, dieses die Erde dar. Die tellurische Geltung stimmt mit der Entstehung der Achtzahl aus der Duas der das physische Leben erzeugenden Naturkräfte überein. Daher die Lage der achteckigen Kueï auf dem das Leben erhaltenden Bauche. — Ferner verdient eine geschicht-

liche Bemerkung im Chu-king des Gaubil p. 350, die Bazin der Aeltere in seinem Théatre Chinois, Note der Seite 13, wiederholt, Beachtung. Darnach wurden in neuerer Zeit die herkömmlichen drei Trauerjahre der Kinder für Vater und Mutter, der Frauen für ihren Gemahl abgekürzt. Acht Monate in jedem der drei Jahre sollen genügen. Unabänderlich schien die Zahl der Jahre, die Jahresdauer aber liess sich herabsetzen. Die Octas als die vollkommene Zahl kam zur Anwendung. — Endlich noch die Sage von Chao-Hao's Grabstein. Fo-Hi's acht Kua wurden auf demselben eingemeisselt. (Préface zu Gaubil's Chu-king, revu et corrigé par M. de Guignes, Paris 1770, p. LXXXV). Chao-Hao, des Urvaters Hoang-Ti erster Nachfolger, hatte 80 Jahre regiert. Ueberall die Octas, einfach oder als Factor einer Multiplication. — Ist es nöthig, g. F., Sie jetzt an das Grabmal des Stesichorus vor Syracus, an die acht Säulen, die acht Stufen, die acht Winkel, die es auszeichneten, zu erinnern? Der griechischen Welt ist unlösbares Räthsel, was China noch heute festhält, noch heute, wie wir sehen werden, zu erklären und zu rechtfertigen weiss.

Verlassen wir die Gräber, die Bestattungen, die Trauerjahre. Fröhlichere Verwendung findet die Octas bei Heirathen und andern festlichen Anlässen. Auf Heirath und Hochzeit bezieht sich zunächst Tcheou-Li, B. XIII (I, 308): „Verheirathet man seine Tochter oder heirathet man selbst, so sollen die acht Kostbarkeiten, Pa-pei, und die schwarzen Seidenstoffe den Werth von fünf Paar Stücken nicht übersteigen.“ Commentar B.: „Man bediente sich des schwarzen Seidentuchs, um darin die Kostbarkeiten (der Braut) zu überreichen. Schwarz ist die Farbe der Frau, weil sie das weibliche, verborgene Prinzip darstellt.“ Die kaiserlichen Herausgeber des Tcheou-Li fügen hinzu: „Welches die acht Kostbarkeiten waren, ist noch nicht aufgeklärt.“ Für uns ganz gleichgiltig. Genug, die Octas behauptet ihre Bedeutung als vollkommene Zahl.

Beachten Sie weiter die acht Schriftzeichen, deren Einfluss auf den Eheabschluss in der Bühnen- und Romanliteratur öfter erwähnt wird. So in dem Romane Yu-Kiao-Li oder die beiden Cousinen, in welchem nach der Uebersetzung des St. Julien.

Paris 1864, p. 52, Vater Pekong den Wahrsager ersucht, ihm die acht Buchstaben seines Sohnes auszulegen. So in dem Drama Teou-Ngo-Yuen oder die Rache der Teou-Ngo, in welchem der Dichter die unglückliche Heldin des Stücks alles Missgeschick, das sie von Jugend auf erlitten, herzählen und dann sagen lässt: „Mussten denn die acht Schriftzeichen meinem ganzen Leben nichts als Kummer bringen?“ in dem ferner Li-Lao, getrieben von der Sehnsucht, endlich die gewünschte Ehe verwirklicht zu sehen, ihren Sohn Tchang-Lu-Eul auffordert: „Lass nach den acht Schriftzeichen unser Horoscop bestimmen, befrage die Loose (nämlich Schildkröte und Wahrsagestaude Chi), entdecke mit Hilfe des Vogels Suan (des Symbols der ehelichen Liebe) den Zeitpunkt, der uns himmlische Freude bringen soll.“ (Bazin, Théatre Chinois, Paris 1838, pp. 337 und 351.) Die Uebersetzer begleiten diese Stellen mit folgenden Erläuterungen. Julien: „Jedem Kinde werden bei der Geburt acht Schriftzeichen zugeeignet, zwei für das Jahr, zwei für den Monat, zwei für den Tag, zwei für die Stunde, in der es das Licht der Welt erblickte. Bei einer Brautwerbung theilen beide Familien diese Charaktere gegenseitig sich mit. Der Astrologe empfängt dann den Auftrag, die Vergleichung vorzunehmen und nach deren Ergebniss das künftige Glück oder Unglück vorauszusagen.“ — Bazin: „Bei manchen Anlässen werden die acht Schriftzeichen zu Vorhersagungen benützt. Die erste Sorge der Eltern, wenn sie ihre Kinder mit einander zu verbinden gedenken, ist darauf gerichtet, deren acht Schriftzeichen unter sich auszutauschen, dann mit einander zu vergleichen und so gemäss den Regeln der Astrologie zu bestimmen, ob eine vollkommene Verträglichkeit des Charakters und der Lebensbestimmung gegeben sei.“ — Nach Milne, Vie réelle en Chine, übersetzt von A. Tasset und annotirt von Pauthier, Paris 1858, p. 173, heisst die Ceremonie Chuh-pahtsze, weil sie durch vier Fragen von jeder Seite, zusammen durch acht (pah oder pat) vollzogen wird. — Für den Augenblick entsage ich jeder Erörterung dieser Sitte, da die Bedeutung der Achtzahl auf dem Gebiete der Divination weiterhin besonders zur Sprache kommen wird. —

Am Tage der Hochzeitsfeier trägt die Braut eine Tiara

von schwarzem Sammt, auf welchem acht kleine Götterbilder gelber Farbe aufgenäht sind. Der Verfasser des Artikels A Chinese wedding in dem Chinese Repository IV, 571 nennt diese Bilder Pa-ssin, das ist die acht Genien, über deren Bedeutung ich keine Aufklärung zu geben weiss. —

Die überraschendste Anwendung der Octas auf dem Gebiete der Ehe begegnet in dem geschichtlichen Commentare des Tso-Chuen (fünftes Jahrhundert vor Christus) zu den Annalen des Landes Lu, der Heimath des Confucius, betitelt Chun Tsew, wörtlich „Frühlung und Herbst“, welche beide Werke im fünften Bande der Chinese Classics von Legge in englischer Uebersetzung vorliegen. An zwei Stellen fasst der gelehrte Sinologe den Inhalt des Berichts zusammen, zuerst in Band IV. 140, Prolegomena zu der Odensammlung Shi-King, Kapitel: „das China der Zeit des Odenbuches“; von neuem in einer Note zu Ode VIII des dritten Buches der Tang-Gesänge, Band IV, 549. „Jeder Vassalenfürst“, (nämlich des Feudalstaates, welchen der Gründer der Dynastie Chow oder Tcheou nach dem Sturze der Chün in China errichtete), so lesen wir am erstern Orte, „erhielt von dem Vater der Braut ausser dieser noch acht andere Frauen, nämlich eine jüngere Schwester der Braut, eine Cousine derselben und je drei Töchter zweier grossen Häusser desselben Geschlechtsnamens mit dem Hause der Braut.“ Zweite Stelle: „Begleitet wurde die Braut von einer jüngeren Schwester und einer Cousine (Vatersbruderstochter). Ueberdiess gaben zwei Häuser desselben Geschlechtsnamens ein jedes eine Tochter samt entsprechender Umgebung (d. h. jede mit einer jüngeren Schwester und Cousine) zur Begleitung mit. Daher stammt das Wort: ein Feudalfürst heiratet auf einmal neun Frauen.“ Die Stelle, welche diese Sitte in der Geschichte der Familienentwicklung des Klan- oder Gentilvolkes der Pi-sing einnimmt, kann dermalen kein Gegenstand meiner Untersuchung sein. Genug, dass wir die Achtzahl wiederum als Grenze einer in sich geschlossenen Zahlenreihe, die Zwei als grundlegendes Element derselben erkennen.

Den Feierlichkeiten von Verlöbniss und Hochzeit reihen andere öffentliche sowohl als häusliche Feste sich an. Der

Haarschur habe ich schon im eilften Briefe gedacht. Gray I, 231 sah die Mütze des Knaben bei solchem Anlasse mit acht Buddhabildern geschmückt. Da der Buddhismus aus demselben Aboriginerthum hervorgegangen ist, dem China's Gedankenwelt nie sich entfremdete, so lässt dem vorliegenden Zeugniss die Berechtigung, hier mit aufgenommen zu werden, sich nicht bestreiten. Entschieden einheimischen Ursprungs sind folgende Anwendungen. In dem Shang-Lun, einem Theile des Lun-yu, den Legge unter dem Titel: Chinese Analects, Pauthier, Livres sacrés de l'Orient, als Entretiens philosophiques in Uebersetzung mittheilt, lesen wir in Kap. III, § 1 p. 7 bei Collie, The Chinese classical work commonly called the four books, translated, Malacca 1828: „Confucius sagte: Ki-Shi gebrauchte bei seinen Familienfesten acht Musikbanden. Vermag er das zu thun, wozu ist er dann wohl unfähig?" — „Dieser Ki-Shi," bemerkt zur Erläuterung Collie, „war einer der höchsten Würdenträger des Landes Lu. Acht Musikbanden pflegte der Kaiser bei seinen Festen zu verwenden, die Prinzen (d. h. die Vassalen) sechs, die grossen Würdenträger des Reichs vier. Ki-Shi masste sich also des Kaisers Recht an. Daher das tadelnde Wort des Confucius: „Wer solches wagt, ist Alles fähig." Bestätigung findet diese Bemerkung in einer Mittheilung des Tso-Chuen. Der Chun-Tsew enthält nämlich die kurze Angabe: „In dem fünften Regierungsjahre liess Herzog Yin (des Landes Lu) zum ersten Male nur sechs Reihen Tänzer auftreten". Dies führt Tso, China's Froissart, in folgender Weise näher aus: „Im neunten Monate genannten Jahres wurde die zu Ehren der Chung-Tsze, der zweiten Gemahlin des Herzogs Hwuy, erbaute Kapelle vollendet. Pantomimische Tänze sollten aufgeführt werden. Der Herzog berieth Chung-Chung über die Zahl derselben. Dieser antwortete: der Kaiser gebraucht acht Reihen, Prinzen verwenden sechs, Grosswürdenträger vier, Gelehrte zwei. Der Tanz aber muss mit den Musikinstrumenten und der Bewegung der acht Jahreswinde in Uebereinstimmung stehen: darum steigt die Zahl der Tänzerreihen in Stufen von zwei zu zwei von der Achtzahl (bis zu zwei Reihen) herab." Die Entstehung der Octas aus der Duas ist es, welche die hier

erscheinende Gradation durch Intervalle von zwei zu zwei veranlasst. Hierüber später.

Eine andere Festlichkeit, bei der die Achtzahl beobachtet wird, begegnet im Tcheou-Li, Buch XXXIX (II, 444): „Wenn die Fürstin gegen einen Besucher die Vorschriften der Gastfreundschaft ausübt, so kommen acht Amphorn, acht irdene Krüge und acht Körbe zur Anwendung.“ — Auch die Lieder des Shi-King kennen die Zahl. In der fünften der kleinern Oden sagt der Gastgeber: „Zur Bewirthung meiner mütterlichen Oheime habe ich meinen Fleischvorrath und acht Getreidegerichte aufgestellt.“ (Legge, Pars II des Bandes IV der Classics.) — Darum tragen die Pferde bei festlichen Aufzügen acht Glöckchen an Hals und Gebiss. „Rasch schritten die Pferde zum Geläute der acht Glocken“, heisst es in Ode VI der Tang-Lieder. Das Gleiche findet sich in der Schilderung des Zuges der die Braut „gleich einer glänzenden Wolke“ begleitenden Mädchen, die Ode VII entwirft, und so werden die acht Glocken „am Gebiss der Thiere“ noch öfter erwähnt. Jeder Gedanke an Zufall bleibt daher ausgeschlossen. —

Unter den öffentlichen Festlichkeiten nehmen die Bogenschiessen die erste Stelle ein. Ihnen gelten zwei Bestimmungen des Tcheou-Li. Buch XXVI (II, 110) ertheilt dem Gross-Annalisten des Reiches folgenden Auftrag: „Wenn ein Bogenschiessen abgehalten werden soll, bestimmt er den Mittelpunkt der Scheibe, berechnet und ordnet die Zahlen.“ Commentar B. „Diese Zahlen scheinen sich auf die acht um den Mittelpunkt gezogenen Kreise zu beziehen.“ — Buch XXXII (II, 239) überträgt dem Zeugmeister der Bögen und Pfeile „das Reglement der sechs Bögen, der vier Armbrüste, der acht Pfeile“. Ueberall die Octas und ihre Theile.

Die zuletzt ausgeschriebene Stelle führt meine Gedanken auf ein neues Gebiet, das der Maasse und der darnach errichteten Bauwerke. In der Schilderung, welche die dritte Ode der Loblieder auf das Land Lu von dem dortigen Tempelbau entwirft, heisst es: „Gefällt wurden die Fichten von Tsu-Loe, die Kypressen von Sin-Fu, gemessen mit dem Ellstabe, dem Acht-Ellenstabe.“ Dasselbe Maass, „eine Schnur acht Ellen lang“

erwähnt Tso in der Geschichte des eilften Regierungsjahres des Herzogs Gae, bei Legge V, 825. Diese acht Ellen werden als Einheit betrachtet. Daher die Angabe: so und so viel Mal acht Ellen hoch. „Prunkhallen viele Male acht Ellen hoch, ich möchte sie nicht besitzen", betheuert Mencius bei Legge, Classics II, 372. Im Shang-Mung wird eine Rede desselben Weisen mitgetheilt, in der das Acht-Ellen-Maass in gleicher Geltung erscheint. Aufgefordert, den Fürsten, in deren Ländern er lehrend verweilte, seinen Besuch abzustatten, und desshalb an das Wort des Buches Che erinnert: „Wer eine Elle sich bückt, wird deren acht in seine Hand bekommen", entgegnete Mencius: „Einst liess King, Herrscher des Landes Tsi, die Vorsteher seines Thierparkes durch Aufhissen der Tsing-Flagge zur Jagd entbieten. Der Befehl ward nicht befolgt. Der König wollte die Unbotmässigkeit mit dem Tode bestrafen. Confucius aber sprach: Der entschlossene Weise vergisst nie, dass er in eine Grube geworfen werden, ebenso wenig der Held, dass er seinen Kopf verlieren kann. Warum ertheilte Confucius dieses Lob? Doch gewiss, weil jene Vorsteher das falsche Signal unbeachtet liessen. Warum also sollte ich ungerufen nach dem Hoflager gehn? Uebrigens handelt der, welcher in solcher Weise einer Elle Länge sich bückt, um acht in seine Hand zu bekommen, in gewinnsüchtiger Absicht. Wer aber diesem Geiste einmal sich hingiebt, wird gar bald dazu kommen, das Bücken von acht Ellen, um eine zu gewinnen, für recht zu halten." Die Uebersetzung Collie's steht auf S. 85 der Mencius-Schriften, jene Legge's in Classics Band II, S. 137 —

Verständlich wird jetzt eine Redensart, deren der Roman Ping-Chan-Ling-Yen, Les deux jeunes filles lettrées, übersetzt von St. Julien, Paris 1860 in zwei Bänden, sich bedient. Des jungen Liebhabers Tseu-Kien höchste wissenschaftliche Begabung nachdrücklich hervorzuheben, wird folgende Rechnung aufgestellt: „Alle Gelehrten des Reichs zusammengenommen haben einen Scheffel Talent, Tseu-Kien für sich allein besitzt acht Zwölftheile dieses Scheffels." (I, 181.) Wir würden sagen „zwei Drittheile". Der Chinese wählt die vollkommene Acht, spricht diese dem Gefeierten, die Hälfte allen Nebenbuhlern

zu. — Er zeigt dieselbe Vorliebe auch bei Berechnungen anderer Art. Wenn die Würdenträger der Vassalenstaaten sich an das Hoflager der Tcheou-Kaiser begeben, so überreichen sie Täfelchen „lang acht Zehntheile eines Fusses" (Tcheou-Li, Buch XLII. Band II, 526). — Nach demselben Tcheou-Li Buch XLIII (II, 562) wird das Innere der Paläste nach Tsin von acht Fuss Länge, die Ausdehnung der Ländereien nach Pu von sechs Fuss Länge gemessen. — Im Münzsysteme findet unsere Zahl gleiche Anwendung. Nach E. Biot, Système monétaire des Chinois in Journal Asiatique, Mai 1837, p. 431 wird das chinesische Pfund, Kin, in sechszehn Liang getheilt. Ein Vierundzwanzigstel des Liang ergiebt die kleine Münze Chu. Stücke von acht Chu liess Kao-Heu der Han-Dynastie im J. 187 vor Christus giessen. Nur gegossene nämlich, keine geprägten Münzen kennt China bis auf den heutigen Tag.

Im Zusammenhange mit der betrachteten Vorstellungsreihe steht eine Anwendung der Achtzahl, die in dem Werke Tso's unter dem zehnten Regierungsjahre des Herzogs Hi, bei Legge V, 154 vorliegt. Als der Kaiser einem seiner Vassalen, der sein siebzigstes Jahr erreichte, eine Auszeichnung verleihen wollte, rechtfertigte dieser seine Ablehnung mit den Worten: „Des Himmels Majestät ist nicht weit von mir entfernt, nicht einen Fuss, nicht acht Zoll. Beleidigen würde ich sie, nähme ich deine Gnade an." Warum gerade acht Zoll? weil Acht die Grenze der ersten Einheit bildet. Daher kann sie auch als Maximalsatz auftreten. Erstes Beispiel im Drama Hoeï-Lan-Ki. Le cercle de craie, dessen französische Uebersetzung St. Julien im J. 1832 in London veröffentlichte. In diesem, p. 52, entschuldigt die Hebamme ihre Zeugnissunfähigkeit mit den Worten: „Hatte ich doch täglich sieben oder acht Geburten zu besorgen." — Zweites Beispiel. Zum Jahre 22 der Regierung des Herzogs Chwang erzählt Tso bei Legge V, p. 103: „Der Grosswürdenträger I-Shi berieth die Linien der Schildpatt, ob er seine Tochter dem Bewerber King-Chung (aus dem Hause Chin) zur Frau geben sollte. Sein Weib unternahm die Erklärung der erhaltenen Zeichen. Alle sind günstig, sprach sie. Dieser Ast der Kwei (Klanname des Hauses Chin) wird von den Keang

des Landes Tsi aufgenommen werden, in fünf Generationen daselbst zu Ehren und Ansehen, ja zu der Würde eines ersten Ministers gelangen, nach acht Generationen aber eine Grösse erreichen, mit der keine andere sich vergleichen lässt." (Legge, Prolegomena zum Shi-King IV, 18). — Drittes Beispiel. Nach der grossen Fluth bediente Shun sich des Yu, um das Land zu entwässern und den Lauf der Ströme zu ordnen. Dieser Yu, eine der berühmtesten Sagengestalten der Urzeit, verwendete acht Jahre auf die Arbeit, und kam während dieses Zeitraums drei Male bei seiner Wohnung vorbei, ohne einzutreten. Seit Yu ist der Boden des Landes pflügbar und ertragreich. So Mencius bei Legge II, 127. — Wie die Urzeit, so das gegenwärtige Jahrhundert. Tao-Kuang, der im J. 1850 gestorbene Kaiser, folgte der überlieferten Maximalgrenze. Als nach dem Frieden von Nanking (1862) Lung, der während des Krieges vielgenannte Mandarine, in Ungnade fiel, wurde ihm die Rückerstattung seiner Güter und Würden unter der Bedingung verheissen, dass er während eines Zeitraums von acht Jahren keines weiteren Versehens sich schuldig mache. So Gützlaff, Leben Tao-Kuang's S. 104, 112.

Zum Schlusse dieser Beispielsammlung eine Analogie aus dem ägyptischen Alterthume, das, wie Sie wissen, der Achtzahl nicht weniger huldigte als China. Der Bericht über eine Seereise aus der Zeit der XII. Dynastie, welcher von der Hand des Schreibers Amoni Amonáa erhalten ist, giebt folgende Schilderung des Schiffbruchs. „Die Matrosen, muthig wie Löwen, versicherten, weder Sturm noch Wind sei zu befürchten. Doch als wir auf der offenen See uns befanden, erhob sich ein Orkan. Wir näherten uns dem Lande. Heftiger wurde das Wehen. Bis zur Höhe von acht Ellen stiegen die Wogen. Ich ergriff eine Planke. Die ganze Schiffsmannschaft fand ihren Untergang." (Les Contes populaires de l'Egypte ancienne, traduits et commentés par G. Maspéro. Paris 1882 p. 141.) Acht also bildet die Maximalgrenze der Wogenerhebung, wie die alte Götterreihe mit acht ihre Vollendung erreicht. Wozu derselbe Maspéro, Introduction p. LIX, ein von mir früher übersehenes Zeugniss nachträgt. Die Vierzahl findet ent-

sprechende Auszeichnung. „Die Vier spielt eine Rolle in der Eintheilung der Elle. Der Palm hat vier Finger; vier Palm ist ein Fuss, vier Ellen eine Orgyie. Daher mag es gekommen sein, dass man auch den Finger in 4 × 4 oder 16 Theile theilte. Diese Theile selbst werden in den ersten 16 einzelnen Fingerabtheilungen der Elle von rechts her, also in den kleinen Fingern dargestellt, in immer kleineren Distanzen.“ So Lepsius. Die Längenmaasse der Alten, Berlin 1884, S. 7. Die Verbindung dieser Maasstheilung mit dem Octassysteme der ältesten Zeit unterliegt keinem Zweifel.

Die Verwendung der Acht zur Ordnung der staatlichen Einrichtungen des chinesischen Reichs bildet den nächsten Gegenstand meiner Nachweise. Darüber das folgende Schreiben.

XXXII.

Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung.

(Fortsetzung.)

Zu den Reichseinrichtungen gehört vor allem der kaiserliche Hofstaat: Acht Männer tragen des Himmelssohns gelben Palanquin. So berichtet als Augenzeuge John Barrow, Reise durch China im Gefolge der grossbritanischen Gesandtschaft 1793. Deutsch von Hüttner in Spengel-Ehrmann's Sammlung. XIV. Band, I, 253. — Nach dem China Mail von 1883 wird der kaiserliche Knabe, der heute die Krone trägt, von acht Eunuchen bedient. — In die alte Zeit führen die Bestimmungen des Tcheou-Li. Nach Buch XXXI (II, 223) begleiten den kaiserlichen Wagen auf jeder Seite je acht mit Lanze und Schild ausgerüstete Läufer. — Die Organisation des Dienstes im kaiserlichen Marstall giebt Buch XXXII (II, 255). „Für jedes Paar schwacher (d. h. zum kaiserlichen Gebrauche nicht tauglicher) Pferde wird ein Stalljunge bestellt, für je acht solcher Paare ein Vorgesetzter. Acht Vorgesetzte haben an ihrer Spitze einen Stallmeister, acht Stallmeister einen Ju-fu

(Aide-conducteur)." Zahl und Dienstpersonal der tadellosen Pferde ruht auf der Vier. Alle von dem Commentare B. herausgerechneten Zahlen sind daher durch acht theilbar. — Sprichwörtlich wurden die „acht berühmten Pferde des Kaisers Mu-Wang" (Roman des deux jeunes filles lettrées I. 51. Julien). Nach Buch XXXII (II. 261) bedient sich die Sprache besonderer Ausdrücke je nach der Höhe des Thieres. „Ein Pferd von wenigstens acht Fuss heisst Lung. von wenigstens sieben Laï, eines von wenigstens sechs einfach Ma, d. h. Pferd schlechtweg." — Wie der Stall- so der Palastdienst. In acht Wohnstätten wird das Personal untergebracht. acht Standorte werden ihm angewiesen. Die Anordnung obliegt dem Hausmeister. (Buch IV in Band I. 69.) Nicht anders die kaiserliche Tafel. Chi-Y. der mit der Wahl der Nahrungsmittel beauftragte Arzt, bestimmt die acht dem Kaiser vorzusetzenden Gerichte. (Buch V. Band I. 93.) Diese acht ausgesuchten Platten werden aus acht Stoffen bereitet. (Buch IV. Band I. 71.) — Zu den Hofsitten stelle ich endlich folgende Notiz. Erreicht die Kaiserin ihr sechszigstes Jahr. die von den Chinesen besonders ausgezeichnete Lebensperiode, so ertheilt ihr der Kaiser einen Ehrentitel, der aus acht Schriftzeichen zusammengesezt ist (Chinese Repository 1835 p. 576).

Unter den staatlichen Angelegenheiten im engeren Sinne nimmt nach europäischen, wenn auch nicht nach chinesischen Ideen das Kriegswesen die erste Stelle ein. Die grosse Trommel Fin-Ku. deren Ertönen den Beginn der Manöver anzeigt, hat acht Fuss Länge (Buch XII in I. 265). — Acht verschiedene Schlachtlinien, Pa-Tchin, ersann der berühmte Heerführer Tchu-Ko. (Amiot, L'art militaire des Chinois in den Mémoires concernant les Chinois par les pères Missionaires de Peking VII, 334.) Hierauf gehen die Worte des Romans Les deux jeunes filles lettrées II. 139: „Im Osten und im Westen dehnen die acht Heerhaufen des Anführers Tchu-Ko sich aus;" — ebenso folgende (I. 51): „Schilde und Standarten in acht Gruppen" gesondert. — Die Aushebung geschah nach derselben Zahl. Nach dem Chu-King des Gaubil p. 339 hatten vor Zeiten je achthundert Familien einen mit sechszehn Pferden bespannten Kriegswagen ins

Feld zu stellen. — Im XVI. Jahrhundert liess Tai-Tsong zum Kampfe gegen die gefürchteten Khitan-Tataren von acht Jünglingen je einen ausheben. (Annales de Mailla VIII, 111.) — Einst schuldete das Fürstenthum Lu dem von Wu Heerfolge mit achthundert Streitwagen (Tso-Chuen bei Legge V, 842). — Nach den Annalen Mailla's XI, 105 forderte der Kaldan Auskunft über die acht Jünglinge, welche Kaiser Kang-Hi in das Land Tangut entsendet hatte. Er erblickte darin die Absicht, dieses Reich als unterworfenes Land zu behandeln. Denn in acht Districte pflegen die Kaiser der regierenden Mantschu-Dynastie besiegte Völker zu gliedern. So verfuhren mit den gedemüthigten Kalkas im XVIII. Jahrhundert Chun-Tchi und Kang-Hi. In acht Thassal zerlegten sie deren Gebiet, und acht Schimmel verlangten sie als Jahrestribut. (Annales XI, 81. 92.) Wir kennen diese Landtheilung nach der Achtzahl auf den Inseln des stillen Oceans. (Brief XI, S. 110.) Aus dem Chinese Repository IV, 450 ersehe ich, dass auch Bali, aus demselben (VI, 92), dass auch Kokan gleich getheilt ist. — Der in China herrschende Mantschu-Stamm selbst gliedert sich in acht gegen einander abgeschlossene Banner oder Fahnen, wie ausser dem schon früher angeführten J. Klaproth, auch Medhurst, China, seine Zustände und Aussichten, Stuttgart 1848 S. 99 hervorhebt. Die Mantschu, durch ihre Geburt dem Waffendienste verfallen, sind der wahre Kriegerstand China's. Vergleichen Sie E. Biot, Propriété territoriale en Chine in Journal Asiatique 1838, p. 331. —

So viel über das Kriegswesen. Betreten wir das Gebiet des öffentlichen Rechts. Das Reichsbuch der Tcheou giebt viele Beiträge. Dem Kaiser werden acht Machtbefugnisse zugetheilt. Buch XXVI (II, 16.) „Der Annalist der innern Angelegenheiten bewahrt die auf die acht kaiserlichen Machtbefugnisse bezüglichen Schriftstücke und leitet durch seine Rathschläge die Regierung. Diese Machtbefugnisse führen folgende Namen: 1. Beamtenernennung. 2. Bewilligung der Besoldungen. 3. Entlassung. 4. Bestätigung. 5. Recht das Leben zu nehmen. 6. Recht das Leben zu schenken. 7. Belohnung. 8. Cassation oder Schmälerung." — Ferner Buch XXI (II, 1) in Verbindung mit den Commentaren: „Die drei ersten Räthe des Kaisers

(San-Kung) erhalten acht Ernennungs-Urkunden, die Minister (King) sechs, die Präfecten (Ta-Fou) vier. Verlässt einer dieser Würdenträger das dem Kaiser gehörende Gebiet, um in den acht grossen Districten des Reichs die Regierung eines Vassalenstaates zu übernehmen, so wird die Zahl seiner Urkunden um eine erhöht. Bestimmend für die Ordnung ihrer Verhältnisse, nämlich für ihre Hauptstädte, Paläste, Wagen, Fahnen, Anzüge, Riten und Hofgebräuche sind die so erhöhten Zahlen neun, sieben, fünf: neun für die Kung (Herzöge), sieben für die Heu und Pi (Barone), fünf für die Tseu und Nan (Markgrafen). — Buch II (I, 22 ff.). Alle Verwaltung ruht auf acht Reglements und acht Statuten. Die acht Reglements heissen: 1. Bildung der Beamtenabtheilungen. 2. Instructionen der Beamten. 3. Verbindungen der Beamten unter sich. 4. Reglements für die Beurtheilung der Geschäftsführung der Beamten. 5. Regeln zur Aufrechterhaltung der Ordnung in dieser Geschäftsführung. 6. Specielle Vorschriften für die Beamten. 7. Züchtigung der Beamten. 8. Revision der Geschäftsführung. — Die acht Statuten leiten die Verwaltung der den kaiserlichen Prinzen und andern Würdenträgern zugewiesenen Gebiete. Sie heissen: 1. Opfer und Ceremonien. 2. Reglement für die Oberbeamten. 3. Entlassung und Bestätigung der Unterbeamten. 4. Subventionen (an die Graduirten unter ihnen). 5. Taxen und Auflagen. 6. Gebräuche und Uebungen. 7. Strafen und Belohnungen. 8. Frohndienste und Jagden. Wiederholt wird die Mahnung, diese acht Reglements und acht Statuten stets vor Augen zu behalten, eingeschärft. Sie gilt nicht nur für den Ta-Tsaï, Grand administrateur général (I, 22 ff., 36 ff.), sondern auch für den Siao-Tseu, Sous-administrateur général (I, 43, 50), den Sse-Hoei, Chef des comptes généraux (I, 129), den Ta-Sse-Ma, Grand commandant des chevaux (II, 165). Ja die Kuang-Yin, Rectificateurs, sind mit der Verbreitung der beiden Vorschriften beauftragt (II, 184); beide werden unter den Staatsdocumenten aufgeführt, deren Bewahrung dem Sse-Chu, Chef des écritures, anvertraut ist (I, 132).

Ausser den acht Reglements und den acht Statuten werden acht Maassregeln, durch welche das Verhalten der Beamten

im allgemeinen beeinflusst werden kann, ferner acht Regierungsgrundsätze genannt. Buch II (I, 24 f.). Die acht Maassregeln sind: 1. Der Rang der Beamtung. 2. Die Höhe der Besoldung. 3. Die Zulagen. 4. Die Genehmigung der Handlungen. 5. Die Begnadigung. 6. Die Herabsetzung in Rang oder Einkommen. 7. Die Cassirung. 8. Der Ausspruch des Missfallens. — Die acht zur Leitung der Völker nöthigen Grundsätze lauten: 1. Liebe den nächsten Verwandten. 2. Verehre das Alter. 3. Befördere verdienstvolle Männer. 4. Gieb die Aemter den dazu Befähigten. 5. Schütze die Getreuen. 6. Ehre die Ehrwürdigen. 7. Kenne verdienstvolle Unterbeamte. 8. Beobachte die Gewohnheiten der Fremden (die dein Land besuchen). — Wenn wir in den Annales de Mailla IX, 250 lesen, den Mongolen-Chan habe der Chinese Yao-Tchu in acht Regierungsgrundsätzen unterrichtet, so dürfte am ehesten an die mitgetheilten des Tcheou-Li zu denken sein. — Endlich Buch III (I, 57). Es ertheilt dem Siao-Tsai, Sousadministrateur général, die Anweisung, die acht Stufen der administrativen Unterordnung wohl zu beachten." —

Besonders zahlreich sind die Anwendungen der Octas auf dem Gebiete der Strafrechtspflege. Nach Buch IX (I, 214) hat der Ta-Sse-Tu, Grand directeur des multitudes, durch die Districtsvorsteher acht Pflichtverletzungen zu ahnden: 1. Die Versäumung der Kindespflicht. 2. Lieblosigkeit gegen die Verwandten der neun Grade. 3. Störung der guten Beziehungen zu den Verwandten mütterlicher Seite und jenen der Ehefrau. 4. Verletzung der den Vorgesetzten gebührenden Achtung. 5. Treulosigkeit gegen Freunde. 6. Mangel an Wohlthätigkeitssinn. 7. Fälschung der Wahrheit. 8. Aufwiegelung des Volkes. — Der Sse-Chi, Prevôt chef de justice, verfolgt nach Buch XXXV (II, 331) acht Staatsverbrechen: 1. Verbrecherische Absichten gegen die Regierung. 2. Das Brigantenthum. 3. Treulosigkeit gegen den Staat. 4. Nichtbeobachtung der Regierungsbefehle. 5. Anmassung öffentlicher Gewalten. 6. Diebstahl von Staatseigenthum. 7. Bildung staatsfeindlicher Gesellschaften. 8. Verläumdung eines Staatsbeamten. — Endlich haben acht Personenklassen Anspruch auf Theilnahme des Richters: 1. Die

Verschwägerten des Kaisers. 2. Ausgediente Beamte. 3. Tugendhafte Männer. 4. Besonders fähige. 5. oder um den Staat verdiente Personen. 6. Alle höher gestellten. 7. alle durch Diensteifer ausgezeichneten Individuen. 8. Die Gäste des Hofes. — Bei dieser Vorliebe für die Octas erscheint es nicht länger als zufällig, dass in dem Roman Blanche et Bleue, ou Les deux Couleuvers-Fées, den St. Julien im Jahre 1834 zu Paris in Uebersetzung erscheinen liess, zweimal eine Schaar von acht Gerichtsdienern auftritt. S. 57: „Der Magistrat beauftragte acht Gerichtsdiener, im Verein mit Han-Wen die beiden jungen (des Diebstahls verdächtigen, Damen aufzusuchen und gefangen zu nehmen.“ S. 162: „Acht Bewaffnete ordnete der Magistrat ab, sich der Blanche zu bemächtigen.“

Mit der Reichsordnung der Tcheou stimmen meine übrigen Quellen. Der Li-ki, das Memorial der Riten, übersetzt von Calléry, Turin und Paris 1853, erwähnt in Kapitel V p. 18 acht durch das Gesetz geordnete Verhältnisse (huit pratiques légales): 1. Nahrung. 2. Kleidung. 3. Beruf. 4. Unterschied der Geschlechter und Klassen. 5. Gewichte. 6. Maasse. 7. Zahlen. 8. Reglements. — In dem Geschichtswerke Tso's bei Legge V. 509 findet sich der Grundsatz ausgesprochen, der Ernteüberschuss von acht Jahren sei aufzuheben, um eintretendem Misswachs zu begegnen. — Tsun-Tsze-Wan, „Buch der tausend Schriftzeichen“, aus der Mitte des VI. Jahrhunderts nach Chr. bemerkt in Vers 125 nach der Uebersetzung im Chinese Repository, September 1835, „zuweilen wird der Justizminister mit acht Districten belohnt“. — In dem Hong-Fan endlich, einem Abschnitte des Chu-King (Legge III, 227, 324), werden schon für die Zeit Wu-Wang's (XII. Jahrhundert vor Chr.) acht Gegenstände der Regierungsthätigkeit, d. h. acht Ministerien, unterschieden: 1. Lebensmittel. 2. Handel. 3. Opfer und Ceremonien. 4. Paläste und Verkehrsstrassen. 5. Volksunterricht. 6. Strafrechtspflege. 7. Fremdenverkehr. 8. Krieg. Das wichtigste aller Departements ist das der Volksernährung, das letzte im Range der Krieg. So denken die von den Europäern der Barbarei beschuldigten Pi-sing!

Diese Volksernährung ruht auf einem Systeme der Land-

assignation, welches die Achtzahl zu seiner Grundlage hat. Shang-Mung bei Legge, Classics II Buch III, Pars I, Kap. III, §§ 10 ff. „Wan, Fürst des Vassalenstaates Tang, sandte Peih-Chen zu Mencius, um von ihm Auskunft über das Neun-Quadrate-System der Bodentheilung zu erbitten. Mencius gab folgende Erklärung. Ein Quadrat-Li (nach Biot II. 567 misst der Li dermalen $^1/_{200}$ des Erdgrades, oder $555^3/_9$ Mètres) umfasst neun Ackerquadrate, welche zusammen neunhundert Mo (nach Biot ist der Mo gleich 8,04 Aren) enthalten. Das centrale Quadrat ist öffentliches Feld. Acht Familien, deren jeder von den acht umliegenden Quadraten je eines zugetheilt wird, bebauen dasselbe gemeinsam und gehen nicht eher an die Bestellung ihrer eigenen Aecker als nach Beendigung des öffentlichen Werkes!" — Die Bearbeiter der kaiserlichen Ausgabe des Tcheou-Li geben zu Buch XVI (I. 393) eine Erklärung, die als Commentar dienen kann. „In dem Quadrat, das die Tsing-Gruppe bildet, nimmt das öffentliche Feld die Mitte ein. Die Antheile der Privaten liegen auf den äusseren Seiten dieses Central-Quadrates. Gemeinsam ist die Arbeit aller. Nach der Ernte werden die Antheile (jeder der acht Familien) an dem Gesamtertrage ausgeglichen." — Zu der Ode des Shi-King, welche die erste Niederlassung der Chow im Lande Pin unter der Führung der Herzöge Lew und Tian-fu besingt (Pars III, Buch II, Ode VI) bemerkt Chu bei Legge, Classics IV, 489: „An Umfang betrug der Tsing neunhundert Mo. Davon erhielt jede der acht Familien hundert, hundert verblieben der Regierung." — Dieses Tsing-Quadrat mit seinen acht Familien wird allen von dem Landbesitz geforderten Frohndiensten und Taxen zu Grunde gelegt. Zu Buch X (I, 224, vergleiche II, 169) stellt Li-Chi-Pu folgende Rechnung auf. „Wenn wir von der Thatsache ausgehen, dass das Tsing-Quadrat acht Familien umschliesst, und dass auf acht Familien zwanzig Frohndienstpflichtige entfallen, so folgt, dass der Landcomplex Tien, der 8 × 8 Tsings begreift, 1280 diensttüchtige Männer liefert." Der Commentator Yi-Chi rechnet zwar anders, nimmt aber den Tsing ebenfalls zur Grundlage. Er schreibt: „Sagt man, der Tsing enthalte acht Familien, so nimmt man die Ländereien

2

dritter Güte zum Ausgangspunkte. Dann ergiebt der Tsing acht diensttaugliche, frohnpflichtige Männer. Das Verhältniss eines solchen auf die Familie, welches der Tcheou-Li in seinem Texte aufstellt, führt mithin zu dem Ergebnisse: Acht Diensttaugliche auf den Tsing." — Seinen Namen hat der Tsing von dem gemeinsamen Brunnen, der den Quadraten das Wasser liefert. Buch X (I, 226): „Der Siao-Sse-Tu, Sous-Directeur des multitudes, zerlegt die Aecker und die Marschen in Abtheilungen mit gemeinsamen Brunnen, (Tsings) und Abtheilungen von Weideland (Mo)." Commentar Biot's: „Der Mo wie der Tsing hat also neun Loose". Die Stelle fährt fort: „Neun Bauernloose bilden den Tsing, vier Tsing das Y, Section, vier Y das Kien, Colline, vier Kien ein Tien, vier Tien das Hien, vier Hien die Verbindung Tu. Dieses Theilungssystem dient dem Siao-Sse-Tu zur Bestimmung der Bebauungsart (nach Aeckern oder Marschen), des Tributs, der Taxen und überhaupt aller Arten von Auflagen." — Zu vergleichen Tso-Chuen bei Legge V, 337. „Neun Familien bewohnten ein Tsing, vier Tsing bildeten ein Yih, vier Yih ein Kien, vier Kien ein Tien. Ein solches Tien umschloss acht Quadrat-Li." — Ueber das Bewässerungssystem giebt Buch XLIII (II, 556) Auskunft. „Neun Bauernloose machen einen Tsing oder Central-Brunnen. Der Wassercanal zwischen den Tsing misst nach Breite und Tiefe vier Fuss. Man nennt ihn Kou. Ein Quadrat von zehn Li macht den Tsching (Achèvement). Der innere Canal des Tsching misst nach Breite und Tiefe acht Fuss. Er heisst Hiue, kleiner Canal. Das Quadrat von hundert Li bildet den Thong, Analogie. Der innere Canal des Thong misst nach Breite und Tiefe sechszehn Fuss. Man nennt ihn Kuei, mittlern Canal. Diese Kuei sind es, welche schliesslich in die grossen Wasserläufe, Tchuen, ausmünden."

Die enge Verbindung der Octas mit Allem, was Landbau und Volksernährung beschlägt, zeigt sich endlich in mehrern Einzelheiten. Eine vollzählige Familie heisst eine Familie von acht Mäulern. Mencius bedient sich dieser Bezeichnung an zwei Stellen, im Shang-Mung p. 85 und im Hia-Mung p. 169 Collie. „Bringe die, welche Güter von hundert Mows bestellen,

nicht um ihre Zeit (z. B. durch Frohndienste). Alsdann werden Familien von acht Mäulern keinen Hunger leiden.“ Im Lande Lu führte Herzog Tching ein Theilungssystem ein, das den Namen Keu-Kiao erhielt. Der Keu begreift 2×8, der Kiao 8×8 Tsing. So Biot, Condition de la propriété territoriale en Chine depuis les temps anciens, in Journal Asiatique 1838. VI, 270. — Nach demselben Forscher a. a. O. S. 302 galt unter den Heou-Wey, den Beherrschern des nördlichen Reiches (384—554 nach Ch.), folgende Bestimmung. Man unterschied die Familien, die mit Rindern, von jenen, die mit Sklaven ihren Tsing bebauten. Für letztere war die Sklavenzahl auf acht festgesetzt. Männliche Sklaven bestellten den Acker, Sklavinnen webten die Zeuge. Acht Sklaven entsprachen zehn Rindern. —

Der Tsing mit seinen acht Familien und dem öffentlichen Felde reicht in die frühesten Zeiten zurück. In den Gesängen des Shi-King wird dessen wiederholt gedacht. Zwar meiden diese alten Volkslieder den Ausdruck Tsing, aber das System, dem er angehört, liegt deutlich vor. Von Tian-Fu heisst es in Ode III, Buch I, Pars III: „Als unser Stamm zuerst das Land um die Ströme Tsien und Tseih bevölkerte, erbaute ihm der alte Tian-Fu schaafstallartige Hütten und Höhlenwohnungen. Häuser gab es noch nicht. Das Land theilte er in grössere Abschnitte und in kleinere Loose, grub Canäle und bestimmte die Grenzen der Felder von West nach Ost. Nichts, das er nicht in seine Hand nahm.“ — Ebenso klar redet Ode VI, Buch II, Pars III, in welcher die erste Niederlassung des Herzogs Lew im Lande Pin besungen wird. „Er vermaass die Marschen und die Ebenen. Er gründete die Steuer auf die gemeinschaftliche Ackerbestellung. Auch die Felder im Westen der Hügel vermaass er. So erreichte die Niederlassung in Pin eine stattliche Grösse.“ Das ist die Stelle, in welcher der zuvor angeführte Commentar des Chu das Tsing-System erkennt. — Zu Ode VII, Buch VI, Pars II wird Heu-Tseih, der gefeierte Vater des Ackerbaus, um fruchtbringenden Regen angefleht. „Lass' Regen fallen, zuerst auf das öffentliche Ackerloos, nachher auf unsere Landparzellen. Junges Korn lassen wir stehen, auch einige Garben. Körner, manche Hand voll, bleiben auf der

Erde liegen, der Aehren viele unberührt. Zur Nahrung der Wittwe diess Alles." Auf diese Stelle beruft sich Mencius im weitern Verlaufe seiner oben gegebenen Darstellung des Tsing. — Endlich Ode VIII, Buch III, Pars III. Hu, Graf von Shau, hat die Barbaren besiegt. Jetzt soll er die „statutarische Theilung ihres Gebietes vornehmen, das Land in grössere und kleinere Parzellen zerlegen". Als herkömmliches Assignations-System wird hier die Vermessung nach Tsings und die Bildung der grösseren Landabtheilungen durch Multiplication mit der Vier- und Achtzahl dargestellt. — Kein Zweifel also: so alt als der Ackerbau ist die Anwendung der Octas auf die Landtheilung. Den alten Häuptern des Hauses Chow, Lew und Tian-Fu wird die Urbarmachung der Provinz Chen-si, in welcher ihre Nachkommen vier Jahrhunderte wohnen blieben, zugeschrieben. Zum Stammvater haben die genannten Häupter den Heu-Tseih, den sagengefeierten Gründer der Ackercultur. Was in dieser Urzeit die Chow zuerst ausbildeten, blieb die Grundlage der Entwicklung der Eigenthums- und Steuerrechte unter den folgenden Dynasticen.

Geschlossen ist jetzt, l. F., meine Rundschau auf dem Gebiete der staatlichen Einrichtungen und damit die Grenze erreicht, welche ich dem heutigen Schreiben anweise. Die Verwendung der Acht zur Regelung aller menschlichen Verhältnisse liegt als gesichertes Ergebniss der langen Arbeit uns vor. Sollte die Betrachtung der Natur dieser Allgewalt der vollkommenen Zahl sich entziehn? Eine neue Frage, deren Beantwortung dem nächsten Briefe vorbehalten bleibt.

XXXIII.

Die Achtzahl in China. Verbreitung ihrer Anwendung.

(Schluss.)

Die erste Naturerscheinung, welche der Wahrnehmung der Menschen sich auferlegt, ist der Wechsel der Jahreszeiten.

China anerkennt deren vier. Neben dieser Zeittheilung begegnet eine andere, die tief in das Leben der Nation eingreift. Es ist die der Pa-Tsie, d. h. der acht Jahreswechsel. Ueber diese belehrt uns ein Abschnitt des Buches „Belohnungen und Strafen", welches als das Moralsystem der Tao-tseisten das höchste Ansehn geniesst. Ich theile das Kapitel nach der Uebersetzung des Herrn St. Julien, Paris und London 1835, p. 491 unverkürzt mit. „Die acht Zeiten, welche den Namen Pa-tsie tragen, sind folgende. 1. Li-tchhun, der erste Februar. 2. Tchhun-fen, der 21. März. 3. Li-hia, der 6. Mai. 4. Hia-tchi, der 21. Junius. 5. Li-tsien, der 8. August. 6. Tsien-fen, der 23. September. 7. Li-tong, der 8. November. 8. Tong-tchi, der 22. December. Mit jedem dieser acht Scheidetage vollzieht sich in der Natur ein Wechsel der Potenzen Yn und Yang (der weiblichen und der männlichen Kraft), und an denselben Tagen findet ein entsprechender Umschwung in dem menschlichen Körper statt. Wird zu diesen Zeiten an einem Verbrecher leibliche Züchtigung vollstreckt, so ist deren Folge in der Regel der Tod. Noch mehr. An denselben Tagen verkünden die Götter ihre Beschlüsse über Bestrafung und Belohnung der Menschen. Unfehlbar also wird der den Zorn des Himmels auf sich ziehn, der alsdann eine Züchtigung vollzieht. Aus diesen Gründen soll man an den Tagen, die Pa-tsie heissen, nicht leichtfertig Torturwerkzeuge anwenden." — Zur Beglaubigung werden folgende drei Ereignisse mitgetheilt. „Unter der Regierung der Thang führte Teu-Fan den Oberbefehl über die Armee in Lo-Tchou. Täglich liess er ohne Erbarmen und Recht Männer des Volks und des Heers hinschlachten. Selbst in jenen Jahresperioden, an welchen es Pflicht ist, die Gefängnisse zu besuchen und die Sträflinge ihrer Ketten zu entledigen, unterbrach er nie den Lauf seiner Grausamkeiten. Im Winter des zweiten Jahres der Regierung Tai-Tsong's (628 n. Chr.) befiel ihn eine Krankheit. Da hörte man plötzlich die Worte: Ich gewahre einen Mann, der mir auf einem Teller einen schönen Kürbiss überbringt. — Wie liesse zur Winterszeit ein schöner Kürbiss sich finden? entgegnete seine Umgebung. Fan aber, vor Entsetzen bebend, rief: Es ist ein Menschenkopf, der

das Leben von mir fordert. Mit diesen Worten gab er den Geist auf." —

„Ho-Pi-Kan war Gefängnisswärter der Strafanstalt von Hoa-In. Zu jeder der Pa-tsie-Zeiten bat er unter Thränen den Districtsvorsteher, die schweren Strafen zu mildern, die leichten zu erlassen. Einer Menge Menschen rettete er so das Leben. Später wurde er selbst Statthalter des Districts Tan-Yang. An allen Pa-tsie-Tagen erwies er den Verurtheilten die zärtlichste Fürsorge und that Alles was von ihm abhing, ihr Loos zu erleichtern. Eines Tages erschien an der Thüre seines Hauses ein altes Weib und sprach: Zum Lohne der Billigkeit und Nachsicht, mit der du die Straffälle beurtheilst, macht dir der Himmel dies Buch zum Geschenk. Zahlreiche Nachkommenschaft verheisst es dir. Aus achtzig Blättern besteht es und achtzig ist die Menge deiner Söhne und Enkel, welche zu hohen Aemtern gelangen werden. Die Folgezeit erfüllte diese Verheissung. So wurde Teu-Fan dafür belohnt, dass er zu den acht Zeiten, die Pa-tsie heissen, der Vollstreckung harter Strafen sich enthielt." — „In den acht Zeiten Pa-tsie, sprach der weise Chang-Tsing-Tchin-Jin, sollen die Menschen nur Gutes thun, nicht streiten noch dem Zorne sich überlassen. Wer hiegegen fehlt, begeht ein schweres Verbrechen. Ist aber der Zorn Sünde, wie viel mehr die Vollstreckung schwerer Züchtigung."

Einen zweiten Beitrag zur Kenntniss der Jahrestheilung in acht Pa-tsie liefert das Zaubermärchen Blanche et Bleue, p. 10 ff. der Uebersetzung Julien. „Im Westen der Hauptstadt von Sse-Tchuen" steht ein Berg des Namens „Blaustadt" oder „fünfter Himmel". Darin finden sich 8 × 9 oder 72 kleine Grotten, welche den 8 × 9 oder 72 Heu (d. h. fünftägigen Wochen) entsprachen, und acht grosse Grotten, die auf die acht Pa-tsie Bezug hatten. Nun giebt es ein altes Wort: ist ein Berg hoch, so birgt er übernatürliche Wesen; steile Höhen vermögen Geister zu gebären. Diess Wort bewährte auch hier seine Wahrheit. Es gab nämlich auf der Höhe noch eine dritte Grotte, die Grotte „des reinen Windes". Darin wohnte der Geist einer weissen Natter. Bezaubernd schön war diese Zufluchtsstätte. Keines Menschen Fuss hatte je sie betreten,

wahrlich ein Ort eigens dazu geschaffen, die Seele durch das Studium der Vernunft zu reinigen. Nun weilte diese weisse Natter seit achtzehn Jahrhunderten in der Grotte. Auf Uebung der Tugend war während des ganzen Zeitraums all ihr Streben gerichtet. Keinem einzigen Menschen hatte je sie Leides gethan. Da sie so lange schon Gutes übte, war sie in den Besitz der höchsten Wunderkraft gelangt. Sie selbst nannte sich Blanche, ihr Geschlecht Tching-Niang. Ihrer Natur nach gehörte sie zu den Thieren. Erhebung über diesen niedern Zustand zu vollkommener Tugend war ihr unerreichbar.“ —

Zur Vervollständigung des Materials zwei Stellen aus Li-Ki, X, p. 63 Callery und Tcheou-Li Buch XXVIII (II, 66). Li-Ki: „Die acht Opfer (welche am Schluss des Ackerbaujahres dargebracht werden), erinnern an die Zustände, wie sie sich in den verschiedenen Gegenden des Reiches das Jahr über gestaltet haben. In ungünstigen Jahren werden sie unterlassen, damit des Volkes Gut keinen Schaden nehme. In den Landestheilen jedoch, welche Ueberfluss haben, findet das Fest statt, damit dem Volke die Gelegenheit zur Freude nicht entgehe. Sind die Opfer vollendet, so ruht die Menge aus und man ruht selbst mit ihr. Alsdann unternimmt der Weise kein Werk.“ — Tcheou-Li: „Wird der Alte des Ackerbaus (nach Commentar B. Chin-Nong, der erste Ackerbauer) im Namen des Reichs um ein glückliches Jahr angefleht, so spielen die Flötisten (Yo-Tchang) den zweiten Gesang des Landes Pin (der ältesten Niederlassung der Chow). Sie schlagen die Trommel auf der Erde, um den Grossmeister des Ackerbaus zu erfreuen.“ Die kaiserlichen Herausgeber bemerken: „Dieser Grossmeister ist Thien-Tsun. In dem Sternbilde der acht Opfer Patso nämlich trägt einer der Sterne den Namen Nung und dieser Name geht auf Thien-Tsun.“ —

So weit die Zeugnisse. Sie geben nicht nur die Thatsachen, sondern auch deren Erklärung. In acht Perioden vollzieht sich das Werk der beiden Naturpotenzen. Die vier Jahreszeiten, die zwei Solsticien (21. Juni, der längste, 22. December, der kürzeste Tag), die zwei Aequinoctien (21. März, 21. September) sind die Uebergangszeiten. An diesen enthält sich der

Mensch jeder Störung der Naturarbeit. Das leibliche Leben in demselben Augenblicke zu schädigen, in welchem ihm eine neue Entwicklungsperiode eröffnet wird, ist Sünde, deren Begehung mit dem Tode bestraft, deren Verabscheuung mit Verleihung zahlreicher Nachkommenschaft belohnt wird. Vollziehen sich die acht Wechsel mit ungestörter Regelmässigkeit, so herrscht Ueberfluss im Lande. Fülle der Nahrung, Fülle der Gesundheit stimmen das Volk zu Freude und Dank, daher das Fest der acht Opfer, an welchem aller, den Wechsel der Pa-tsie begleitenden Umstände gedacht, den Vätern des Ackerbaues gehuldigt, der Beginn der Ruhezeit für Menschen und Vieh begrüsst wird. — So weit das Thatsächliche. Beachten wir die leitende Grundanschauung. Wem könnte sie entgehen? Nur nach seinem leiblichen Sein wird der Mensch gewürdigt. Nichts erhebt ihn über die übrigen Geschöpfe. Seine Natur ist die der Thiere. In der Zauberin Blanche liegt sein Ebenbild. Jahrhunderte hat das Schlangenmädchen in der Berghöhle nach Abstreifung der Thieresnatur vergeblich gerungen. Unerfüllt bleibt seine Sehnsucht. Immer von neuem verfällt es der Natternart. Dieser Geistesstufe wird die Octas gesellt. Acht ist die Zahl der Höhlen wie die der Pa-tsie, acht der Factor, der durch Multiplication zu 8 × 9 Wochen, durch Addition zu 8 + 10 Saeclen sich entwickelt, acht also die Zahl, welche das Denken der Thiermenschen leitet und begrenzt. So erscheint sie wiederum in der Verheissung der 8 × 10 Nachkommen. So in einem Cultgebrauch, den das Tcheou-Li, Buch XXII (II, 35), beschreibt. Jeder der beiden Solsticial-Tage wird mit Tanz und Musik festlich begangen, der des Winters auf einem runden, im Lande aufgeworfenen, jener des Sommers auf einem viereckigen, in Mitte des Wassers belegenen Erdhügel. Aendert man bei dem ersten Feste sechsmal die Melodie, so steigen die Geister des Himmels zu den Menschen herab, erfreuen sie durch ihre Gegenwart und nehmen die gebührenden Huldigungen entgegen. An dem zweiten Feste wird die Melodie achtmal gewechselt. Dann sind es die Erdgeister, die aus der Tiefe emporsteigen und mit den Menschen Umgang pflegen. — Hier wird die Achtzahl der Erde, also jenem Tellu-

rismus verbunden, der alle Geschöpfe, mit ihnen den Menschen, nach seiner stofflich-leiblichen Natur beurtheilt. Daher die Lage des Festhügel in dem Wasser, dem Elemente, das die ultronea creatio des Sumpfröhrichts aus sich hervorbringt.

Den acht Pa-tsie, die mich bis jetzt beschäftigten, entsprechen „die acht Harmonieen“ und die „acht Ehrwürdigen“ von welchen ein Mythus bei Tso-Chuen, Legge V, 282, Folgendes erzählt. „Der alte Kaiser Kau-Yang hatte acht treffliche tugendhafte Söhne. Gut und weise, umfassenden Geistes, einsichtsvollen tiefen Blickes, gross-müthig, aufrichtig: so waren sie. Alles unter dem Himmel nannte sie die acht Harmonieen. — Auch Kaiser Kau-Sin hatte acht treffliche, tugendhafte Söhne. Treu und ehrfurchtsvoll, gehorsam und bewundernswerth, wachsam und wohlwollend, freundlich und einträchtig: so waren sie. Alles unter dem Himmel nannte sie die acht Ehrwürdigen. — Die Trefflichkeit dieser sechszehn Männer haben die späteren Jahrhunderte erkannt, und ihre Namen der Vergessenheit entrissen. Zu Aemtern und Würden sie zu erheben, vermochte Yao nicht. Als aber Chun Yao's erster Diener wurde, erfolgte ihre Berufung an die Spitze des Ministeriums für Landangelegenheiten. Was zu Grund und Boden in Beziehung steht ordneten sie. Alles geschah fortan in der geeigneten Jahreszeit. Bearbeitet wurde die Erde. Der Einfluss des Himmels konnte Wirksamkeit erlangen. — Auch die acht Ehrwürdigen nahm Chun in seinen Dienst. Ihnen ward der Auftrag, die Lehre von den Pflichtverhältnissen der Menschen nach den vier Weltgegenden zu verbreiten. Väter übten Gerechtigkeit, Mütter Wohlwollen, ältere Brüder Herablassung, jüngere Unterthänigkeit, Söhne Kindespietät. Im Innern des Reiches herrschte Ordnung, im Ausland Wohlverhalten.“ — Die Grundlagen, auf welchen Chun nach der Entwässerung des Landes die Erziehung seines Volkes unternahm, werden hier als die Lehren einer Doppelgruppe von je acht Männern dargestellt. In der Kenntniss der acht Zeiten des Ackerbaujahres unterrichtet die erste Octas. Sie heisst die Octas der Harmonieen, weil auf dem harmonischen Wechsel der Epochen das Gedeihen alles Erdelebens, Nahrung und Gesundheit der Menschen beruht. Die zweite führt den Namen der Ehrwürdigen. Sie

unterrichtet in den moralischen Pflichten des gesellschaftlichen Lebens. Das Gedeihen ihres Werkes setzt die Vollbringung jener der acht Harmonieen voraus. Darum wiederholt sich die Grundzahl. Die Octas bewahrt auch in dieser letzten Entwicklung den Zusammenhang mit der Naturbetrachtung.

Im Lichte der mitgetheilten Zeugnisse gewinnen einige vereinzelte Nachrichten erhöhtes Interesse. Zu Sectio XLI des Strafgesetzes der regierenden Dynastie bemerkt eine chinesische Glosse: „gegenwärtig zerfällt der Tag in 96 Theile". (Ta-Tsing Leu-Li, The fundamental laws of the Emperors of the Ta-Tsing or present dynasty, translated by Sir George Staunton. London 1810, p. 41). Auch diese Zahl ruht auf dem Factor Acht. Vergleichen Sie Milne, Vie réelle en Chine p. 204. — Nach dem Tcheou-Li, Buch V, (I. 113) beträgt die Zahl der bei den Opferfesten gebräuchlichen heiligen Gefässe (Tsun) acht, die der Vasen des zweiten Rangs (J) sechs. Jene werden mit grobgewobenem, diese mit farbigem Zeuge bedeckt. — Die Eintragung der Geburten in die öffentlichen Register geschieht mit vollendetem achten Lebensmonate, weil erst dann die Zähne gebildet sind, erst dann der Kindeskörper seine Vollendung erreicht hat. Für Mädchen wird die Normalzahl um eine gekürzt (Buch XXV in II, 323. Buch XXXVI in II, 353). — Die Handwerker bearbeiten acht Stoffe (Buch IX in I, 215), acht andere die Künstler (Buch II in I, 24). — Endlich ein Nachtrag zu meiner Studie über Etrurien. Die Lehre von den acht Saeclen, in welchen das Leben einer Weltperiode abläuft, begegnet auch in dem Fragmente des Vegoia, das in den Schriften der römischen Agrimensoren I, 350, Ausgabe Rudorff, erhalten ist: Avaritia prope novissimi octavi saeculi (malo dolo terminos movebit). Sie steht hier als Bruchstück der Etruscischen Kosmogonie. Wem könnte der Ideenzusammenhang entgehen, der dieses System mit jenem China's von den acht wechselnden Jahresepochen verbindet? Wie der Kreislauf des Jahres, so jener des Menschengeschlechts. — Noch zwei fernere etruscisch-chinesiche Parallelen lege ich Ihrer Beurtheilung vor. Das capitolinische Museum (E. Q. Visconti. Vol. IV, pl. 57) besitzt eine achtseitige Aschenurne, welche an die funeräre Verwendung der Octas bei den Pi-Sing unserer

Tage erinnert (Brief XXXI). — Einem der Gräber des Giardino Margherita bei Bologna wurde eine jetzt im Museo civico genannter Stadt aufbewahrte silberne Fibel enthoben, deren Gehänge acht kleine, paarweise verbundene Urnetten trägt (Guida del Museo civico 1882, p. 39). Erinnern wir uns der früher erwähnten Schmückung der Pferde mit acht Glöckchen bei feierlichen Aufzügen, so dürften auch die acht Urnetten eines weiblichen Putzstückes kaum blosser Künstlerlaune ihre Entstehung verdanken.

Ich kehre nach China zurück. Bemerken Sie folgende weitere Anwendungen der Octas auf die Naturverhältnisse. — Den acht Jahresepochen entsprechen acht Jahreswinde, diesen acht Klänge. „Die acht Klänge," sagt der Li-Ki des Callery Kap. XVI, p. 95, „sind die Bilder der acht Winde." — Tso-Chuen bei Legge V, 19: „Der Tanz folgt den Musikinstrumenten und der Bewegung der acht Jahreswinde." Daher die Achtzahl der Instrumente und der Stoffe, aus welchen sie verfertigt werden. — San-Tse-King, Trimetrical Classic in Chinese Repository 1836, IV: „Kürbiss, Erde, Leder, Holz, Stein und Metall, Seide und Bambus sind die acht Stoffe für die acht Arten Musik." — Tcheou-Li Buch XXII (II, 29) spricht von den „acht Klängen, Ya, welche die verschiedenen Materialien hervorbringen". Buch XXIII (II, 49) zählt diese Materialien von neuem auf: „Metall, Stein, Erde, Leder, Seide, Holz, Kürbiss, Bambus." — Commentar B.: „Zuerst werden die Klänge einzeln als Noten, dann in ihrer Verbindung als Producte der acht Instrumente betrachtet."

Ueber das Alter dieser Octastheorie belehren folgende Angaben. Nach Gaubil in Kap. XIII des Discours préliminaire gilt Niuva, Fo-Hi's Gemahlin, als die Erfinderin zweier Blasinstrumente, durch deren Vermittelung sie mit den acht Winden verkehrt. — Neben Niuva treten Yao und Chun, derselbe Chun, den wir als den ersten Verehrer der acht Harmonieen und acht Ehrwürdigen fanden, in der Sage hervor. Als Yao starb, heisst es im Buche Chun-Tiew des Shu-King Pars I, Kap. II, gebot man in allen Ländern innerhalb der vier Meere den acht Klängen (d. h. der Musik) Stillschweigen. — Die Bambus-Chronik nach Legge III, 116 lässt „unter Chun die acht Winde wieder

wehen." — Als dieser Chun den Thron bestieg, erwählte er zu seinem Musikmeister den Kuei. „Sei mein Musikmeister, Kuei." „Werden die acht Modulationen beachtet, die verschiedenen Akkorde vor jeder Verwirrung bewahrt, so waltet Eintracht zwischen Geistern und Menschen." Kuei erwiderte: „Schlage ich meinen Stein, ob stark oder schwach, so hüpfen vor Freude die wildesten Thiere." (Chu-King I, 2.) — Nach diesen Traditionen kein Zweifel mehr. Das Acht-Klänge-System geht in die Ursprünge der Nation zurück. Niuva, Yao, Chun sind die gefeierten Namen des Wiegenalters. Kuei vertritt dessen Naturbetrachtung. Menschen und Thiere huldigen derselben Zahl.

Mit der Theorie der acht Klänge, acht Instrumente, acht Stoffe verbinden unsere Quellen die Lehre von den sechs männlichen, den sechs weiblichen Tönen, und von den fünf Noten (Fa, Sol, La, Ut, Re) der Gamme. Tcheou-Li, Buch XXII (II, 29): „Durch die sechs vollkommenen Töne, Liu, durch die sechs unvollkommenen Töne, Thung, durch die fünf Noten, Cheng, durch die acht Klänge, Ya, welche die verschiedenen Materialien hervorbringen, durch die sechs Tänze leihen die Musiklehrer den verschiedenen Melodieen jene Concordanz, die den Geistern der drei Ordnungen die Gaben willkommen macht, die Königreiche und Fürstenthümer zur Eintracht, die Volksmenge zur Uebereinstimmung führt, den Gästen einen guten Empfang bereitet, Fremde anlockt und alle Geschöpfe, die sich bewegen, in Thätigkeit versetzt." — Buch XXIII (II, 49.): „Der Ta-Chi, Grand instructeur, combiniert die sechs vollkommenen Töne, Liu, die das männliche Naturprincip, und die sechs unvollkommenen, Thung, die das weibliche darstellen. Er ordnet sie mit Hilfe der fünf Noten und entwickelt sie durch die Klänge der acht Stoffe. Endlich Li-Ki des Calléry Kap. XVI, p. 95: „Die fünf Noten sind Bilder der fünf Farben, sie bilden ein harmonisches Ganzes. Die acht Klänge sind Bilder der acht Winde, sie folgen den zwölf Flöten ohne alle Verwirrung." Drei Factoren also sind es, deren Zusammenwirken eine vollkommene Concordanz erzeugt. Als leitende Grösse erscheint die Achtzahl der Winde oder Klänge. Nach ihr bestimmt sich die Rolle der beiden übrigen Factoren. Erhalten doch nach

dem Tcheou-Li die fünf Noten ihre Entwicklung durch die acht Klänge, nach dem Li-Ki die zwölf Flöten, Bilder der zwölf Monate des Jahres, eine Vertheilung auf die acht Winde, in Folge deren jedem Winde die Herrschaft über die Hälfte einer Jahreszeit zufällt. — Seltsame Analogieen und Berechnungen! ruft Calléry. Seltsam in der That, doch bezeichnend für die Richtung des chinesischen Geistes, der alle Factoren seines Musiksystems mit der Grundzahl Acht in Beziehung zu bringen sich gedrungen fühlt.

Die bisherigen Quellenberichte führten uns von den acht Jahresepochen zu den acht Jahreswinden, von diesen zu den acht Klängen, acht Stoffen, acht Instrumenten. Verfolgen wir die Ideenreihe weiter. Der Musik wird die Ehe untergeordnet. In dem Romane Yu-Kiao-Li verlangt Hong-Yu von ihrem Geliebten ein Lied nach den Maassen des Liu-Ki. Aus acht Versen besteht es, jeder Vers aus sieben Sylben. Die Anfangsworte der acht Verse sind: Metall, Stein, Seide, Bambus, Kürbiss, Erde, Leder, Holz. Hier haben wir die acht Stoffe, aus welchen die acht Instrumente angefertigt werden. Mithin entsprechen die acht Verse den acht Klängen der Musik. Das Mädchen weiss, alle Hochzeitsgebräuche müssen mit den Gesetzen der Musik, in letzter Linie mit jenen der Natur im Einklang stehen. Ich erinnere mich hier der früher angeführten Sitte, den Vassalenfürsten der Chow-Dynastie die Braut mit acht Mädchen des gleichen Geschlechtsnamens zuzuführen; überdiess einer Erzählung des Tso-Chuen, welche die Fünfzahl der Noten in derselben Weise verwendet. Zwei Punkte sind es, bemerkt der Arzt Tsze-Chian, von deren Beachtung die Gesundheit der Eheleute abhängt. Sie dürfen nicht denselben Geschlechtsnamen tragen, d. h. nicht blutsverwandt sein. „Ueberdiess muss der Umgang mit dem Weibe ein geordneter sein. Die alten Könige zeigten durch ihre Musiktheorie, worin diese Ordnung besteht. Die fünf Intervalle der fünf Noten gelten auch für den ehelichen Verkehr." Beide Grundsätze hat der Markgraf von Tsin verletzt. Daher sein Siechthum, das nicht bösen Geistern zur Last gelegt werden darf. So Tszo bei Legge V, 580.

Wie das Hochzeitslied, so der Hymnus Chu-Ping-Chaong.

der an den Festtagen des Confucius gesungen wird. Nach Gray I. 88 besteht er aus acht Strophen, jede Strophe aus sieben Zeilen, jede Zeile aus vier Wortbildern. Von den heiligen Gesängen überträgt sich die Octas auf die Werke der Moral-Literatur. Das Buch San-Fen, ein von Sittensprüchen begleitetes Geschichtswerk, dient als Beispiel. In drei Abtheilungen stellt es die Regierungen Fo-Hi's, Chin-Nong's und Hoang-Ti's dar. „An der Spitze jeder dieser Abtheilungen," bemerkt De Guignes in der Préfase zu Gaubil's Chu-King p. XX, „steht eine Anzahl von Aphorismen über die Pflichten des Kaisers gegenüber seinen Unterthanen. Zusammengestellt sind diese Aphorismen in acht Gruppen von je acht Sprüchen. Jeder der drei Theile enthält also 8×8 Morallehren, das ganze Werk dreimal 8×8." Die Grundzahl der Jahreswechsel ist also auch die der Moralphilosophie, diese die Entwicklung der Naturidee, welche den Gedankenkreis des Chinesen bestimmt.

Aus gleicher Anschauung stammt die Anwendung der Achtzahl auf die Ehrentitel der Kaiserin Mutter. Beweis der Erlass, mit welchem Tao-Kuang den sechszigsten Geburtstag seiner Mutter dem Volke kundgiebt. Er leiht der Gefeierten acht Epitheta in acht Wortbildern, deren jedes eine ihrer Tugenden hervorhebt. „Durch diese, bemerkt der Sohn, hat sie die Jahreszeiten immer harmonisch zu erhalten gewusst." (An Imperial ordinance, issued on the occasion of her majesty the Empress mother attaining her 60th year. Dated Novembre 28, 1835, in Chinese Repository IV, 576. — Gützlaff, Leben Tao-Kuang's S. 108.) Wir sehen: Achtzahl der Tugenden, Achtzahl der Jahreswechsel. Die Naturbetrachtung wird zur Moraltheorie. Daher die Häufigkeit der Berufung auf den regelmässigen Verlauf der Jahreszeiten in kaiserlichen Erlassen und in den Vorstellungen der Reichscensoren. Beispiele bieten die Annales de Mailla II, 541, III, 88. —

Ich schliesse meine Uebersicht mit einer Erzählung Tszo's (Legge V, 550), welche den entwickelten Ideenzusammenhang noch weiter erläutert. „Kung-Tszo-Chah begab sich aus dem Lande Wu nach Lu, um die Musik der Chow zu hören. Man sang ihm die gottesdientlichen Oden des Herrscherhauses. Ent-

zückt über den Vortrag brach er in die Worte aus: Harmonisch erklingen die fünf Noten, verschmolzen sind die acht Winde, jedes der verschiedenen (der acht Instrumente) erfüllt seine Aufgabe. Alles bewegt sich in Ordnung, vollendet ist die Tugend der Chow.“ Verbinden wir hiemit ein Wort des Confucius, das im Hea-Lun, Kap. XVIII, p. 92 Collie erhalten ist. „Im Lande Chow gab es vor Zeiten acht hervorragende Weise, Pih-Ta und Pih-Kwa, Chung-Tuh und Chung-Hwuh, Schuh-Yay und Schuh-Hea, Ki-Suy und Ki-Wa.“ Wir haben vier Paare, die der Sage zufolge in vier Geburten von derselben Mutter zur Welt gebracht wurden. — So war die Vorzeit meiner Heimath, will der grosse Lehrer sagen. Wie tief gesunken ist das heutige Geschlecht! — Mit der Achtzahl also verbindet sich Vollkommenheit, sie selbst entsteht durch das Mittelglied der vier aus der Duas.

Erschöpft sehe ich jetzt, w. F., den Vorrath meiner Collectaneen über die Verwendung der Achtzahl zur arithmetischen Ordnung der Naturverhältnisse, vollendet die Vorbereitung zum Studium des wichtigsten Stückes der chinesischen Tradition, der Sage von Fo-Hi's acht Kua. Hat die Sammlung der Thatsachen, der ich mich bisher widmete, Ihre Geduld wie die meine auf eine harte Probe gestellt: das Studium der Zeugnisse, welche uns in die Entstehung der Octasweihe einführen, wird unser Ausharren lohnen.

XXXIV.

Die Achtzahl in China. Zeugnisse über den Ursprung der Octasweihe.

In dem Drama Thao-Mei-Hiang (die Intriguen einer Soubrette), das Tching-Te-Hoei zur Zeit der Mongolenherrschaft verfasste, begegnet eine Darstellung der Tradition von Fo-Hi's acht Kua, welche ich ihrer Uebersichtlichkeit wegen der Anordnung meines Stoffs zu Grunde legen will. „Fan-Su,“ so

spricht die Gebieterin Siao-Man in Act I, Scene IV bei Bazin. Théatre chinois p. 25, eine Erinnerung erwacht in mir. Aus dem Strome Ho ging die Tafel, aus dem Strome Lo das Buch hervor. Als Yn und Yang sich schieden, empfingen die acht Kua ihre Entstehung. Seit Fo-Hi und Chin-Nong wurden sie von Jahrhundert zu Jahrhundert bis auf Confucius und Mencius fortgepflanzt. Dann kam Tsin-Chi-Hoang-Ti, der die Gelehrten tödten und die Bücher verbrennen liess. Dieser Tyrann verübte zahllose Greuel. Als später Kong-Wan, der Herrscher in Lu, das Wohnhaus des Confucius niederzureissen befahl, fand man in einer Mauer den Chi-King und den Chu-King. Auf diese Weise wurden die sechs canonischen Bücher den folgenden Jahrhunderten gerettet. Der Himmel erlaubte nicht, dass unter den Menschen die Liebe zu den Wissenschaften erlösche. So oft ich eines dieser Bücher aufschlage, erweitert sich mein Herz. Ohne die geringste Ermüdung studiere ich den ganzen Tag und doch, ist es nicht wahnsinnig, die Arbeiten meines Geschlechts zu vernachlässigen, um alle meine Zeit dem Erforschen der Bücher zu widmen?"

Mit einer doppelten Offenbarung beginnt diese Tradition. Poseidonischer Natur sind beide. Die eine verleiht der Strom Ho, die andere der Lo, ein Nebenfluss jenes. Das Genauere über diese zwei Uroffenbarungen stellen De Prémare, Discours préliminaire ou Recherches sur les temps antérieurs à ceux dont parle le Chou-King, Chapitre XI, De Guignes in seiner Explication des planches, Planche IV, Visdelou, Notice de l'Y-King (alle drei in Gaubil's Chu-King, Paris 1770 in 4°, darnach in Pauthier's Livres sacrés de l'Orient, Paris 1840 wiederholt) nach chinesischen Quellen zusammen. Als Fo-Hi, der Gründer und erste Gebieter der Pi-Sing, am Ufer des Stromes Hoang-Ho (der gelbe Fluss) weilte, entstieg den Fluthen ein wunderbares Wesen. Seine Gestalt war die des Drachen, sein Leib der des Pferdes, sein Name daher Lang-Ma. Auf dem Rücken trug er den Ho-Tu, eine Tafel mit geometrischen Bildern, deren Theile aus Knotenschnüren verschiedener Knotenzahl und Farbe bestanden. Fo-Hi zeichnete nach und ersann, durch den Anblick der Offenbarungstafel geleitet; die acht Trigramme, die aus

geraden übereinander gelegten, theils ganzen theils gebrochenen Linien zusammengesetzt und als projectivische Zeichnungen der frühern Knotenschnüre zu betrachten sind. (Cantor, Mathematische Beiträge zum Culturleben der Völker. 1863, S. 49.) Diese Fo-Hi Tafel erhielt den Namen Y. Sie ist die Grundlage des Y-King, des ältesten und gepriesensten der canonischen Bücher. Die chinesischen Ausgaben versäumen nicht, die beiden Bilder mitzutheilen. Wiederholt finden wir sie in Gaubil's Chu-King, auf Tafel IV (Figur I zeigt den Ho-Tu, die Figuren II, III, IV die Tafel der Trigramme Fo-Hi's), ferner in Du Halde's Description de l'empire de la Chine, Paris 1737, 4 volumes in folio, II, 234. Der Drache ist im Journal Asiatique, T. XI, 1827, p. 118 abgebildet.

Aehnlicher Natur ist die zweite Offenbarung. Als Yu mit der Entwässerung des Landes beschäftigt war, entstieg den Fluthen des Lo eine gewaltige Schildkröte, Hi, auf deren Rücken die Knotenschnüre in neuer Ordnung sich zeigten. Auch dieses Bild wird mitgetheilt. In Gaubil's Chu-King steht es auf Tafel IV, Nr. 10, bei Du Halde a. a. O. p. 234. Seine Bezeichnung ist Lo-Chu. Da die Zahl der Knoten an der längsten der Schnüre nicht zehn, wie die des Ho-Tu, sondern neun beträgt, so wird dem Lo-Chu die Offenbarung der neun ersten Zahlen zugeschrieben. Wie nun die Tafel des Drachen dem Y-King Entstehung gab, so führte die der Schildkröte zu einem andern Buche, dem Hong-Fan, das die Grundsätze der Moral für Regierung und Volk in neun Maximen zusammenfasst. Aufnahme fand dieses Werk Yu's in dem Chu-King, wo es als viertes Kapitel des vierten Theils den Titel Hong-Fan, d. h. „die hohe Lehre" führt. —

Als Träger göttlicher Weissagung erscheint die Schildkröte des Lo in der Geschichte der Urzeit zu wiederholten Malen. Die Chronik der Bambus-Bücher, welche den Zeitraum von Hoang-Ti bis zum sechszehnten Jahre des letzten Kaisers der Chow- oder Tcheou-Dynastie umfasst, ist hierfür meine Quelle. Legge's Classics III, 112: „Als Yao alt war, opferte er den Wassern des Lo. Da verbreitete sich zur Abendzeit ein röthlicher Lichtschimmer. Den Fluthen entstieg eine Schildkröte,

deren Rücken eine mit rothen Linien gezeichnete Schrift bedeckte. Das Thier liess auf dem Altar sich nieder. Die Schrift gab dem Yao den Befehl, seinen Thron an Shun abzutreten." — S. 117: „Shun legte den Scepter nieder und Yu bestieg den Thron. Der Lo gab dem Schildkröten-Buche, das den Namen „die grosse Anweisung" führt, Entstehung." — Als die Herrschaft des Hauses der Hia, das Yu gegründet, ihrem Ende nahte, erschien die Schildkröte von neuem. S. 128: „Tang kam an die Ufer des Lo, um Yao's Altar zu sehen. Einen Edelstein warf er in die Fluthen. Da erschien eine schwarze Schildkröte. Rothe Linien auf der Rückenschaale bildeten Schriftzeichen. Lasterhaft sind die Hia geworden! so lautete der Inhalt. Tang ist zum Throne berufen." Die neue Dynastie, die zweite in der Reihenfolge, führt die Bezeichnung Yin oder Chang. Der Fall des letzten Hia wird in das Jahr 1765 vor Christus verlegt. — Guten Fürsten ist die Schildkröte stets gewogen. Li-Ki, Kap. VIII bei Calléry p. 50: „Weiss ein weiser Kaiser vollkommene Harmonie über das Reich zu verbreiten, so lässt der grosse Strom (Hoang-Ho) das Pferd mit den Schriftzeichen erscheinen. Der Vogel Fun-Huan und der Hirsch Ki-Lin durchziehn die Fluren und Felder. Die Schildkröte und der Drache nehmen Wohnung in dem Teiche des kaiserlichen Palastes." — Kap. IX, p. 57: „Kann der Kaiser dem Himmel Zeugniss ablegen von der gleichmässigen Durchführung der Verwaltung durch das ganze Reich, so sieht man den Vogel Fan-Huan herabsteigen, Schildkröte und Drachen ihren Einzug halten." „Will ein tugendhafter Kaiser," heisst es in Kap. VIII, p. 46, „Gesetze geben, so muss er die vier Thiere, den Hirsch, den Wundervogel, die Schildkröte und den Drachen, zu Vertrauten wählen." Der göttliche Geist, der in den Wassern wohnt, erfüllt das Thier. „Nach einem Zeitraume unmessbarer Dauer," sagt Tchu-Hi bei Legge III, 335, erlangte die Schildkröte das Erkenntnissvermögen. Ein geistiges, mit Verstand begabtes Wesen ist sie. Sie berathen heisst den Geist berathen." — Das Buch der Belohnungen und der Strafen beschliesst das Kapitel von der Tödtung der Schildkröten und der Schlangen mit folgender Betrachtung (p. 501): „Lieu-Yen-Hoeï entging dem

Schiffbruch, weil er einer Schildkröte die Freiheit geschenkt hatte. Einem Anderen ward Kenntniss der Götter verliehen, weil er einer Schlange das Leben gerettet. Zu allen Zeiten wurden den Wohlthätern der Schildkröten und Schlangen besondere Belohnungen zu Theil. Man sieht hieraus, dass beide Thiere mit göttlicher Kraft ausgestattet sind."

Nach der Erwähnung der zwei Uroffenbarungen gedenkt die gelehrte Siao-Man der acht Kua, die Fo-Hi nach der Ho-Tu-Tafel ersann. „Als das Yn und das Yang sich schieden, kamen die acht Kua zur Entstehung." Wie haben wir dieses zu denken? Der Y-King bei Visdelou, Notice p. 411, giebt die Antwort „Tai-Ki erzeugte zwei Potenzen, diese zwei Potenzen erzeugten vier Bilder. Diese vier Bilder erzeugten die acht Trigramme Fo-Hi's." Betrachten wir die Stufenfolge nach den einzelnen Gliedern. Tai-Ki, das Urprinzip, wird von dem Philosophen Tchu-Hi (Chinese Repository XIII, p. 552. 609 ff.) folgender Maassen erläutert. Es ist die reine Leere. Man kann nicht behaupten, dass es nicht existiere, und doch lässt sich ihm keine Gestalt und keine Körperlichkeit beilegen. Aus diesem Punkte erzeugen sich die Eine männliche und die Eine weibliche Potenz, welche die Dualkräfte heissen. Auch die vier Formen (Bilder) und die acht Umwandlungen (Trigramme) gehen aus ihm hervor, alle einer gewissen natürlichen Ordnung gemäss, ohne Berücksichtigung menschlicher Kraft in ihrer Anordnung. (Well Williams, Reich der Mitte, S. 537). — Das Tao, nach welchem die Taoisten sich benennen, ist von Tai-Ki nicht verschieden. Wie dieses heisst es „die Leere, das immaterielle Prinzip". Das Buch „des Pfades und der Tugend", das Lao-Tseu im VI. Jahrhundert vor Christus verfasste, drückt sich so aus: „Das Wesen ohne Namen ist der Ursprung des Ursprungs von Himmel und Erde. Mit Namen heist es Mutter aller Dinge." „Sobald Tao, das leere immaterielle Prinzip, in die Erscheinung tritt, werden aus ihm alle Dinge geboren." „Das Prinzip der Welt wird Mutter der Welt." (pp. 2. 91. 189 der französischen Uebersetzung des St. Julien, Paris 1842.)

Tai-Ki, das Leere, erzeugte zwei Potenzen (Leang-Hi). Yang die männliche, Yn die weibliche Kraft der Materie. Dieser

Dualismus durchdringt die ganze Natur und ist überall derselbe. Mit ihm erhält die Schöpfung einen Vater und eine Mutter, mit ihm die Kraft der Fortpflanzung in gleicher Dual-Progression. Aus der Verbindung entstehen zunächst vier Kinder, zwei Yn und zwei Yang, nämlich das grosse und das kleine, d. h. das junge und das alte Yang, das grosse und das kleine, d. h. das junge und das alte Yn. Sie heissen die vier Bilder, Su-Siang. Denn Bilder oder Erscheinungsformen des Naturlebens sind sie. Das Gesetz des Wachsthums und des Verfalles findet in ihnen seine Darstellung. Wie der erste Dualismus, so ist auch dieser zweite durch die ganze Schöpfung verbreitet und überall derselbe. Werden und Vergehen, Jung und Alt, Gross und Klein erscheinen stets neben einander.

Aus der ersten Verdoppelung der Duas geht eine zweite hervor, die letzte, welche die Grundzahl fordert und erlaubt. Jedes der vier Bilder erzeugt aus sich wieder zwei. So entstehen die acht Kua. „Fo-Hi", schreibt das Kapitel Hi-Tse in De Prémare's Discours préliminaire, „betrachtete in der Höhe die Bilder des Himmels, auf der Erde die verschiedenen Typen der Wesen, auch seinen eigenen Körper, und entdeckte die engsten Beziehungen zwischen dem Menschen und den entlegensten Geschöpfen. Da entwarf er zum ersten Male die acht Symbole, um mit deren Hilfe die acht Kräfte des Urgeistes zu ergründen und allen Wesen ihre richtige Stelle anzuweisen." — Diese acht Kräfte sind: Kuen (der Aether), Tui (das reine Wasser), Li (das reine Feuer), Tchin (der Donner), Siun (der Wind), Ken (das Gebirg), Kuen (die Erde). Wie Männlichkeit und Weiblichkeit, wie Entstehen und Vergehen die ganze Natur durchdringt, so verbreitet sich die Thätigkeit der acht Kräfte über alle Theile der Schöpfung. Nichts am Himmel, nichts auf Erden, das ihnen nicht erläge, nicht einer unter den Menschen, der sich ihrem Einflusse entzöge. Die Scheidung des Geschlechts, der Wechsel von Tod und Leben, die Mannigfaltigkeit der Formen, Alles entspringt aus ihnen. Sie sind die Grenze, bis zu welcher die Dualkräfte sich entwickeln, die Schranke, welche der nur dem physischen Leben zugewandte Geist der Urzeit nicht zu durchbrechen vermag.

Dieses Binaersystem wird durch die Bilder veranschaulicht, mit welchen die Chinesen ihre Ausgaben des Y-King schmücken. Man zeichne ein Parallelogramm und theile es in vier unter sich gleiche, übereinanderliegende Parallelogramme. Das unterste dieser Parallelogramme bleibt leer. Es ist Tai-Ki, oder Tao, das erste Prinzip. Der darüberliegende Streifen zerfällt in Hälften, eine weisse, Yang, das männliche oder active, und eine schwarze, Yn, das weibliche oder passive Princip. Das dritte in der Reihe der Parallelogramme zerlegt jede dieser Hälften wieder in Hälften, abwechselnd in eine schwarze und eine weisse. So erhält man vier Würfel, entsprechend den vier Figuren, die wir als erste Verdoppelung von Yn und Yang kennen lernten. Aus nochmaliger Halbierung dieser vier Figuren entstehen die acht abwechselnd schwarzen und weissen Würfel, welche die oberste Zone des grossen Parallelogramms erfüllen. Ueberblicken wir das ganze Bild, so tritt die Wiederholung der Duas Yang und Yn zuerst in den vier Würfeln der darüberliegenden Zone, und wiederum in den acht des obersten Raumes recht anschaulich hervor. Gerechtfertigt ist also die Ausdrucksweise unseres Textes: „Als Yn und Yang sich schieden, entstanden die acht Kua.“ „Entstanden,“ sagt das Mädchen Siao-Man, um anzuzeigen, dass die Entwicklung der ersten Duas zu der Octas der Naturkräfte „einer gewissen natürlichen Ordnung gemäss ohne Berücksichtigung menschlicher Kraft“ erfolgte.

Aus der Darstellung der acht Kräfte durch Parallelogramme ist die durch Trigramme hervorgegangen. Diese setzt Linien an Stelle der Räume, gebraucht ganze und gebrochene Linien statt der abwechselnden schwarzen und weissen Quadrate, und bestimmt die Entfernung des Parallelogramms der vier Bilder und jenes der acht Kräfte von Yn und Yang durch die Zahl der Parallel-Linien, so dass zwei solcher die Verdoppelung der Zwei zu Vier, drei die von Vier zu Acht anzeigen. Eine graphische Darstellung dieses Linearsystems giebt Tafel IV des Gaubil'schen Chu-King unter Nr. 3. — Daran reiht sich schliesslich ein drittes Bild, das wir ebendaselbst als Nr. 4 mitgetheilt finden. Man denke sich die Peripherie eines Kreises, diesen Kreis von zwei zu einander senkrecht stehenden Linien durch-

schnitten, die vier Endpunkte dieser zwei Linien von vier Trigrammen bedeckt, endlich die vier Zwischenräume mit den vier übrigen Trigrammen ausgefüllt. Zur Kenntniss des Verhältnisses der acht Kräfte zu der Duas Yn und Yang liefert diese Kreisanordnung keinen neuen Beitrag. Ihre Wichtigkeit liegt in einem andern Punkte. Sie veranschaulicht den Zusammenhang der Lehre von dem Wechsel der Pa-tsie mit der Octas der Trigramme. „Der physische Theil des Y-King-Textes," bemerkt Visdelou in der Notice de l'Y-King p. 413, „beschäftigt sich einzig und allein mit der Thätigkeit der Erde während der acht Jahresepochen. Er weist nach, was die Natur in jedem dieser aufeinander folgenden Zeitabschnitte vollbringt. Begonnen wird mit dem Frühling, fortgefahren mit den folgenden Jahreszeiten bis zum Winterablauf, dem der neue Frühling folgen wird. Diess entwickelt der berühmte Text, welcher mit den Worten beginnt: „Chang-Ti tritt hervor aus dem Trigramme der ersten Bewegung," und der alsdann denselben Chang-Ti durch die übrigen sieben Trigramme Fo-Hi's hindurchgehen lässt." Diesem Gesetze des Jahreskreislaufes und des damit verbundenen Wechsels der Naturerscheinungen leiht die Vertheilung der Trigramme auf die Kreisperipherie einen einfachen, leicht verständlichen bildlichen Ausdruck.

So viel zum Verständniss der Tradition von dem Ursprung der Octasweihe. Von der Weiterentwickelung des Acht-Kua-Systems handelt das nächste Schreiben.

XXXV.

Die Achtzahl in China nach ihren arithmetischen Combinationen.

Die acht Kua, mit deren Geburt aus der Scheidung von Yn und Yang die gelehrte Siao-Man an erster Stelle sich beschäftigt, erlitten, so bemerkt das Mädchen weiter, in der Folge der Zeiten keine Aenderung. Wie Fo-Hi sie entworfen, wie

Chin-Nong, der Vater des Ackerbaues, sie gekannt, so vererbten sie sich auf Confucius und Mencius. Ihre Bestätigung findet diese Angabe durch das arithmetische System, das auf der Grundzahl Acht sich erbaut. Sammeln wir die einzelnen Fälle. Als die acht Trigramme ungenügend erfunden wurden, jedem Dinge die richtige, seiner Stellung in dem Reiche der Natur entsprechende Bezeichnung zu geben, entstanden aus der Multiplication der Acht mit sich selbst 64 Hexagramme. Ihren Namen führen diese Bilder nach der Sechszahl der Linien, aus welchen jedes zusammengesetzt ist. Nachgebildet sehen wir sie in Du Halde's Empire de la Chine II, 270. Denken Sie sich unter jedes der Trigramme ein zweites gezeichnet, und diese Verdoppelung für jedes der acht achtmal wiederholt, so gewinnt das Verfahren volle Anschaulichkeit. Ueber den Urheber ist die chinesische Tradition nicht einig. Als Erfinder wird bald Fo-Hi, bald Wen Wang, der Gründer der dritten, Chow oder Tcheou, Dynastie genannt, von andern die Frage unentschieden gelassen. (De Prémare, Discours préliminaire p. CIII. Tcheou-Li B. XXIV in II, 71. Commentar B. in Note 3.) Für meine Untersuchung ist die Urheberschaft gleichgiltig, entscheidend das Verfahren selbst. Es beruht auf der Vervielfältigung der Acht mit sich selbst. Eine andere Vermehrung der Bilderreihe als die durch die Grundzahl gegebene gilt als undenkbar. Jene natürliche Ordnung, die in der Geburt der Acht aus Zwei sich zu erkennen giebt, erschafft auch die Vierundsechszig. Sie führt noch weiter. Nach demselben Gesetze kann auch 64 wieder mit sich selbst vervielfältigt und in dieser Weise fortgefahren werden. Dass das geschah, und dass auf diesem Wege durch Erhebung der 64 auf die dritte Potenz sechzehn Millionen und 777, 216 Varianten gewonnen wurden, finde ich bei Milne, Vie réelle en Chine p. 216 angemerkt. Das Zeugniss einer einheimischen Quelle fehlt.

Andere arithmetische Combinationen, in welchen die grundlegende Bedeutung der Achtzahl sich ebenso deutlich wie in der Multiplication 8 × 8 zu erkennen giebt, begegnen in bedeutender Zahl. Wir finden zuerst die Multiplication 8 × 10. Chao-Hao, Hoang-Ti's Nachfolger, derselbe, dessen Grabstein

das Bild der acht Trigramme trug, regierte achtzig Jahre (Prémare, Discours préliminaire p. CXXXVII). Ebenso viele Chun, 30 mit Yao, 50 allein. (Chu-King bei Legge III, 51.) Lao-Tseu, der Greis in Kindesgestalt, weilte achtzig Jahre im Schoosse seiner Mutter. (Julien, Vorrede zu dem Buche von dem Pfade und der Tugend, p. V.) — Der Multiplication mit Zehn folgt jene mit Hundert. Ich erinnere an die schon früher erwähnte Heerfolge von achthundert Streitwagen, welche das Land Lu dem von Wou schuldete (Tso-Chuen bei Legge V, 832), an die Stellung eines Streitwagens nach der Einheit von achthundert Familien, und füge hinzu, dass nach der Bambus-Chronik (bei Legge III, 142) achthundert Fürsten dem Heerführer Wou ihren Beistand zum Kampfe gegen den letzten der zweiten Dynastie anboten. Derselbe Wou hatte acht Brüder (Legge V, 754) und die von ihm zum Siege geführte Dynastie behauptete achthundert Jahre den Thron. —

Andere Verbindungen ruhen auf Addition. So die 28 Jahre, während welcher Chun im Dienste Yao's stand (Hea-Mung, bei Collie Kap. IX. p. 124), derselbe Chun, der acht Jahre von seinem Heim abwesend war und dreimal dabei vorüberging, ohne es zu betreten. (Kap. V, p. 80.) So ferner die 18 mal hundert Fürsten, die, von acht Dolmetschern begleitet, dem Gründer der zweiten Dynastie Tang sich darstellten, um ihm den Thron anzubieten. (Bambus-Chronik bei Legge III, 128.) So endlich die 18 Jahrhunderte, während welcher das Schlangenmädchen seinen Tugendübungen in der Grotte des Zauberberges oblag. — Diese beiden Arten, die Octas zum Ausdruck zu bringen, stimmen darin überein, dass sie nur gerade Zahlen anwenden. Der Grund, wesshalb wir hierauf Gewicht legen, ist folgender: Die geraden Zahlen gelten nämlich als Erde — oder weibliche, während die ungeraden dem Himmel und der Männlichkeit vorbehalten bleiben. Beachten Sie folgende Zeugnisse. In Buch XIII (II, 307) giebt das Tcheou-Li dem Tiao-Jin, Officier de paix ou Conciliateur, eine Anweisung über das zur Ehe erforderliche Alter. „Der Mann soll im dreissigsten, die Jungfrau im zwanzigsten Jahre (nach der Glosse: spätestens in diesem Alter) sich verheirathen.“ Dazu Commentar B. „Zwei und drei sind die

Zahlen, welche die gegenseitigen Beziehungen von Erde und Himmel ausdrücken. Der Y-King sagt: Drei für den Himmel, zwei für die Erde: das sind die Grundzahlen." — Li-Ki Kap. X. p. 65 Callery: „Die Töpfe und Tische, welche die (den Ahnen) dargebrachten Fleischstücke tragen, sind in ungerader Zahl (aufgestellt), die Gefässe Pien und Ten, welche mit den Früchten gefüllt werden, in gerader Zahl: (ein Gegensatz), der die Potenzen Yn und Yang symbolisch darstellt." — Confucius, der den Y-King der Tcheou-Kaiser in zehn Abschnitten erläutert, widmet der Behandlung der Zahlen grosse Aufmerksamkeit. „Insbesondere spricht er," wie Visdelou, Notice p. 415 bemerkt, „von den zehn ersten Ziffern. Fünf derselben 1, 3, 5, 7, 9 sind ungerade, fünf 2, 4, 6, 8, 10 gerade. Jene heissen himmlische oder vollkommene, diese irdische oder unvollkommene Zahlen. —

Weiter von der Natur der Acht entfernen sich die Multiplicationen mit der ungeraden Neun, dem Quadrat der himmlischen Drei. Ein Beispiel kennen wir bereits. Der Zauberberg, in welchem das Schlangenmädchen 1800 Jahre weilt, hat neben acht grossen Grotten, die den acht Jahresepochen entsprechen, 8 × 9 oder 72 kleinere, welche den 72 Jahreswochen sich anschliessen. Diess Beispiel zeigt die Grundzahl Acht in doppelter Combination, der additionellen mit einer geraden: 8 + 10, und der multiplicativen mit einer geraden: 8 × 9. — Ferneres Beispiel. Ueber die Dimensionen des von Fo-Hi aus Holz angefertigten Instrumentes Li macht Lo-Pi nach Prémare, Discours p. CVI folgende Angabe: „Die Zahlen 3 und 8 sind die charakteristischen des Holzes (desjenigen der acht Elementarkräfte, auf welcher Fo-Hi's Herrschaft ruhte). Nun ergeben 3 × 9 die Summe 27, 27 ist daher die Zahl der Saiten des Instruments; 8 × 9 aber 72, 72 Zolle beträgt daher dessen Länge." — Endlich. Tchi-Yeou, welchen der Chu-King den ersten Empörer nennt, die Sage zum Urheber aller Unordnung und alles Betrugs auf Erden macht, soll nach einer Tradition 81 Brüder, nach einer andern deren 72 gehabt haben. In diesen zwei Summen erkennt Prémare, Discours p. CXXVII die Ergebnisse der zwei Multiplicationen 9 × 9 und 8 × 9. Den Unterschied

derselben erläutert eine der vielen Anecdoten aus dem Mährchen von der Begegnung des Confucius mit dem klugen Jüngling Hiang-Toh. „Confucius fragte: Weisst du, welches die Himmel und Erde verknüpfenden Bande sind, und was ist der Anfang und das Ende der Dualkräfte? Der Jüngling antwortete: Neun mit neun vervielfacht giebt 81, das ist das Himmel und Erde verknüpfende Band. Die Acht mit neun multipliciert giebt 72, den Anfang und das Ende der Dualkräfte." (Williams I, 523 nach dem Eastern Garden's Miscellany.) Das will sagen: Wer die Neun achtmal wiederholt, hält sich in den Schranken der Dualkräfte Yn und Yang; wer neunmal, geht auf die ungeschiedene Einheit zurück, kennt folgeweise nur Verbindung, nur Anfangs- und Endlosigkeit.

So viel über die multiplicative und additionelle Combination der Octas einerseits mit den Zahlen der tellurischen, andererseits mit jenen der uranischen Ordnung. Werfen wir jetzt nochmals den Blick auf die Wurzel dieser Arithmetik, die Duas. Die Gesetzmässigkeit, welche der von Yn und Yang beherrschte Geist der Pi-Sing in der Gestaltung der staatlichen Einrichtungen entwickelt, giebt sich in einem Grundsatze zu erkennen, den das Tcheou-Li Buch XXXIX (II, 432) und das Geschichtswerk Chun-Tsicou bei Legge V, 524 übereinstimmend hervorheben. Es ist die Stufenfolge von zwei zu zwei. Zu den Anweisungen, welche dem Sse-Y, d. h. dem Ceremonienmeister, betreffs des Empfanges der Reichswürdenträger am Hofe der Tcheou gegeben werden, gehört folgende. „Gegenüber allen Gästen der ersten oder zweiten Rangklasse, die aus einer der vier Regionen des Reichs anlangen, werden die Riten und das Ceremoniel, die Anreden, die geschäftlichen Weisungen, die Lieferungen von Lebensmitteln und Opferthieren, die Ehrengaben und Geschenke nach dem Würdegrade der Ankömmlinge bemessen, und zwar so, dass die von der Hofsitte bestimmte Zahl (der Leistungen, Besuche, Verbeugungen) mit jedem Grade um zwei vermindert wird." — Tso-Chuen zu Jahr 26 der Regierung des Herzogs Seang von Lau: „Die Regel verlangt, dass von dem höchsten Range abwärts der Betrag der Geschenke nach dem Verhältnisse von zwei für jeden Rang vermindert werden soll." —

Gemäss dieser Regel fanden wir schon früher die Zahl der Musikchöre und der Pantomimen nach dem Range der Festgeber von 8 auf 6, auf 4, auf 2 herabgeführt (Legge V, 19), die Seitenzahl der Trommeln nach derselben Proportion abgestuft. (Tcheou-Li, Buch XII in I, 265. Commentar B.), die Gradation 9, 7, 5 und 8, 6, 4 für die Adels- und Amtsdiplome vorgeschrieben (Tcheou-Li, Buch XXI in K. 1), endlich das jedem Ministerium beigegebene Dienstpersonal nach der Progression 2, 4, 8, 16, 32 bestimmt. (Tcheou-Li, Buch I in I, 3; VIII in I, 178; XVII in I, 397 u. a. m.). Zum Schlusse verweise ich noch auf eine Ausdrucksweise, welche die Unterwerfung unter diese Gradationsregel besonders einleuchtend macht. Ode IX der Decade Shin-Kung des Shi-King: „Nur eine Nacht oder zwei, nur zwei oder vier wird der edle Gast bei uns verweilen."

Das unerschütterliche Ansehen der Octas zeigt sich endlich in dem Bestreben, auch andere Zahlen auf sie zurückzuführen. Ein Beispiel giebt die Accommodation der neun Maximen der Lo-Chu Tafel an Fo-Hi's acht Kua. Sie geschieht dadurch, dass man auf die vier ersten und die vier letzten Maximen die acht Kua vertheilt, die fünfte Maxime dagegen als den Mittelpunkt, als Ruhestätte, als Hoang-Ti selbst betrachtet, und desshalb, weil wechsellos ohne ein Kua stehen lässt (Notice de L'Y-King p. 414). — Eine zweite Aeusserung desselben Bestrebens liegt in der Verwendung der Octas zur Classificierung. Hierfür bieten die Theorieen über Schrift und Aussprache des Chinesischen ein belehrendes Beispiel. „Sämtliche Striche in den Charakteren," schreibt W. Williams in Kap. X „über Bau der chinesischen Sprache," werden von den Abschreibern auf acht elementare zurückgeführt, welche alle vereint nur in dem einzigen Charakter Yang, ewig, sichtbar sind. Ein jeder dieser Striche wird in Schreibbüchern wieder in viele Formen getheilt, die besondere Namen haben, mit Anleitungen, wie man sie schreiben muss, und zahlreichen Beispielen, die unter jedem Striche angeführt sind." — Ueber die acht Töne der Aussprache Derselbe I, 447. „Eine Art, das Sinnstörende der einsylbigen gleichlautenden Wörter zu vermeiden und Missverständnissen vorzubeugen, besteht in der genauen Bezeichnung ihres rechten

Tones. Solcher Töne giebt es acht, welche in eine obere und eine untere Reihe, jede zu vier Tönen, eingetheilt werden. Die Praxis reduciert sie oft auf fünf, bezeichnet aber werden überhaupt nur vier und zwar durch einen einer Ecke des Charakters angehängten Halbkreis." — Zur Vergleichung dient eine Angabe der chinesischen Biographie des Buddhistischen Pilgers Hiuen-Thsang, Uebersetzung St. Julien, Paris 1853, p. 166. „Zur Kenntniss der Wurzeln und Formen der Wörter besitzt Indien ein Werk über die acht Begrenzungen, d. h. Endungen in achthundert Çlocas. — Die Wörter zerfallen in zwei Klassen. Die erste heisst Ti-yen-to (Tryanta), sie umfasst achtzehn Endungen; die zweite Sou-man-to (Soupanta) 24 Modulationen, d. h. Endungen." In allen diesen Zahlverhältnissen ist das chinesische Binärsystem mit seinen Gliederungen 2, 4, 8 und Verbindungen 8×100, $8 + 10$ deutlich erkennbar. Die Macht der elementaren Dualkräfte erstreckt sich über alle Denkgebiete und leitet alle Classification.

XXXVI.

Die Achtzahl in China. Ihre Bedeutung auf dem Gebiete der Divination und der Morallehre.

Bis auf den heutigen Tag behauptet die Achtzahl ihr Ansehen auf dem Gebiete der Divination. Zum Verständniss der hierauf bezüglichen Quellenmittheilungen folgende einleitende Bemerkung. Die Pi-Sing erwarten die Offenbarung von der Schildkröte, dem Thiere, das einst dem Yu die Lo-Chou Tafel und, wie Sie sich erinnern, so manchen Fürsten der ältesten Dynastieen Verkündung unabänderlicher Schicksalsbeschlüsse brachte. Den Werth der auf der Schildpatt beobachteten Zeichen bestimmen sie mit Hilfe von Fo-Hi's Hexagrammen, den Bildern aller Umwandlungen in Natur und Menschengeschick. Auf eines dieser Hexagramme muss jede Beobachtung zurückgeführt, aus ihm mit Hilfe der dazu verfassten Commentare

schliesslich die Interpretation des Orakels gewonnen werden. — Hören wir jetzt den Tcheou-Li. Buch XXIV (II, 69—71) handelt von dem Ta-Pou, d. h. von dem Amte des Oberaugurs. Zuerst werden drei Tractate „von den Spaltungen der (durch untergelegtes Feuer erhitzten) Schildkrötenschale", ferner drei andere „von den Umwandlungen", d. h. von den Diagrammen und der Art ihrer Benutzung, erwähnt, darauf die Verschiedenheiten der drei Systeme nach den für sie geltenden Benennungen hervorgehoben, schliesslich aber folgende Worte hinzugefügt: „Für alle drei (sonst so verschiedenen) Systeme giebt es acht geweihte divinatorische Linien und 64 Verbindungen dieser Linien." Hiezu schreibt der Commentar des Tcheou-Hi: „Die divinatorischen Linien wurden zuerst von Fo-Hi gezeichnet. Ihre Sammlung heisst Y. Die Linien waren nämlich bald zusammengestellt bald unter sich vertauscht. Zwei Fürsten des Hauses Tcheou, Wen-Wang und Tcheou-Kong (Vater und Sohn), setzten Erklärungen hinzu. Daher der Name der Tafel Tcheou-Y, der sich im Gebrauch erhalten hat." — Commentar B. „In den drei Tractaten über die Umwandlungen ist die Zahl der symbolischen Linien und jene der verschiedenen Combinationen derselben die gleiche (nämlich acht), abweichend von einander sind der Name und das System der Divination." — Lesen wir in dem gleichen Buche des Tcheou-Li weiter, so finden wir eine zweite Beachtung der Octas. „Der Ta-Pou hat die acht obersten Entscheide der Schildkröte in Staatsangelegenheiten vorzubereiten. Diese Angelegenheiten sind: 1. ein bewaffneter Auszug, 2. eine Himmelserscheinung, 3. eine Bewilligung, 4. eine Berathung, 5. eine Ausführung, 6. eine Ankunft, 7. ein Regenguss, 8. eine Epidemie." Commentar A. „Der Oberwahrsager befrägt die Schildkröte, (1) ob ein bewaffneter Auszug zu unternehmen sei, (2) ob die Himmelszeichen günstig oder ungünstig erscheinen, (3) ob man ein Geschenk geben (4) oder einen Plan zum Gegenstande der Berathung machen soll, (5) ob ein Geschäft zu Stande kommen, (6) ein Fremder anlangen, (7) Regen eintreten, (8) eine Epidemie ausbrechen werde." Die Zahl der Divinationslinien bestimmt also auch die der Berathungsgegenstände. — Mit der Darstellung des Tcheou-Li ist jene des Li-Ki

zusammen zu stellen. Kap. XIX. p. 184 Callery. „Vor Zeiten haben weise, durch Tugend hervorragende Männer die Phänomene des Yn und des Yang, des Himmels und der Erde, beobachtet und daraus die Tafel Y gebildet. Der Wahrsager ergreift die Schildkröte und richtet sein Antlitz gegen Süden. Der Kaiser im Ceremoniengewande kehrt sich gegen Nord (eine Vertauschung der Stellungen, durch welche das Haupt des Staates seine Unterordnung unter die Göttlichkeit des Orakelthiers zu erkennen giebt). Dann nähert er sich dem Wahrsager und verlangt eine Offenbarung über seine persönlichen Gedanken." Wir sehen hier die Dualkräfte Yn und Yang der Beschreibung des Ceremonials der Schildkröteberathung vorangestellt. Warum? Weil die acht Divinationslinien ihren Ursprung in der Duas haben.

Nicht geringer als auf dem Gebiete der Divination ist die Bedeutung der Octas auf jenem der Morallehre. Als Sinnbilder der acht elementaren Kräfte traten uns Fo-Hi's acht Kua entgegen, als Ausgangspunkt und Grundlage des chinesischen Moralsystems finden wir sie in den Commentaren zur Y-Tafel verwerthet. Dieselben Trigramme, welche die Folge der Jahresepochen, mit ihnen die ewigen Umwandlungen alles stofflichen Lebens anzeigen, dieselben werden als Symbole der Tugenden und Laster betrachtet, und zur Bildung ethischer Grundsätze über das rechtschaffene oder verwerfliche Verhalten des Menschen auf jeder Stufe, in jeder Lage des Lebens benutzt. Als Beispiel dieses Denkprocesses dient das aus dem Trigramme der Erde (Kuen) und jenem der Berge (Ken) zusammengesetzte Hexagramm, dessen obere Hälfte aus drei gebrochenen Linien, dem Sinnbilde der Erde, dessen untere aus einer durchgehenden und zwei tieferen gebrochenen, dem Sinnbilde des Bergs, besteht. Hexagramm der Demuth heisst diese Liniencombination. Der Berg, unter der Erde verborgen, ist das Symbol jener Rechtschaffenheit, die, in sich festgegründet, den äusseren Verhältnissen sich anzubequemen und zu unterwerfen weiss. Tafel IV des Gaubil'schen Chu-King giebt unter n° 9 das Hexagramm, Visdelou in seiner Notice p. 419 ff. die Commentare, mit welchen die Kaiser des Hauses

Tcheou, Wen-Wang und Theou-Kong, nach ihrem Vorbilde Confucius in der fünften Section seines Y-King es begleiten. auszüglich endlich die Interpretationen, die auf Kaiser Kang-Hi's Befehl die Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts hinzufügten. Die allmälige Gedankenentwicklung, die wir in dieser Commentarenreihe verfolgen, gleicht dem natürlichen Wachsthum eines Baumes. Immer neue Aeste treibt der Stamm, neue Zweige bedecken sich mit neuem Blätterschmucke. Aber Art und Grenze der Vegetation werden durch die Natur der Wurzel bestimmt. So die Sittenlehre des Y-King. Das Samenkorn, aus dem sie hervorspriesst, ist die Octas der Kua, die Grenze ihrer Entwicklung eben diese Zahl, in letzter Reduction die Duas Yn und Yang. Als Confucius zu Jahren gekommen war. wünschte er Verlängerung seines Lebens, um die Erforschung der Acht-Kua-Tafel fortzusetzen. So berichtet die Tradition. Sie zeigt die Schranke, welche dem Denk- und Vorstellungsvermögen des ausserordentlichen Mannes gezogen war. Viel Treffliches über staatliches und häusliches Leben ist auf diesem Wege dem Volke gewonnen worden. Aber auch das Beste, was die zu X Sectionen geordneten Commentare zum Kua-Buche des „Ehrwürdigen" enthalten, trägt das Sigill des Ursprungs aus der Arithmetik einer rein physischen Welt- und Menschenbetrachtung. Einen höhern Standpunkt zu gewinnen, die Schranke, die Fo-Hi aufgerichtet, zu durchbrechen, den Geist aus den Fesseln der Kua zu befreien: diesen Gedanken hat weder Confucius noch irgend einer seiner Nachfolger zu fassen vermocht. Auf der Culturstufe der Octas steht das Volk wie zur Zeit seines ersten Auftretens. Zum Koloss ist sein Leib angewachsen, der Geist der des Kindes geblieben. Das Santsze-King, trimetrical classic, ein von Wang-Pihow zur Zeit der Song-Dynastie (960—1273 n. Chr.) verfasstes, noch heute viel gebrauchtes Schulbuch empfiehlt das Studium der Kua-Tafel Fo-Hi's und der zwei darauf gegründeten Systeme der Dynastieen Chang und Tcheou als unerlässliche Grundlage der Jugendbildung. (Chinese Repository 1836, IV, p. 3.) Allen canonischen Schriften, sagen andere Quellen, liegt der Y-King zu Grunde, diesen vernachlässigen und jene studiren heisst den Bächen nachfolgen und die Quelle vergessen. (Du Halde

II. 295.) Der Grösse des Anselms entspricht die Grösse der Missbräuche. Einer neuen Lehre, einem religiösen, politischen, socialen Systeme Beachtung und Zustimmung zu gewinnen, gab es und giebt es kein anderes Mittel als die Rechtfertigung aus den Trigrammen und Hexagrammen. Ins Ungeheuerliche stieg gar bald die Zahl dieser falschen Interpretationen. Als Kaiser Tai-Tsong aus dem Hause der Tang in der Zeit der literarischen Blüthe China's die Schriftgattung untersuchen liess, zeigte sich der Missbrauch in seiner ganzen Gefährlichkeit. (Annales de Mailla VI, 93; VIII, 639. 642.). — Gleicher Entartung verfiel der Gebrauch der Kua zur Divination. Hatte der Hong-Fou, das Buch der neun Maximen, mit ihm übereinstimmend das Kapitel Ta-Yu-Mo (Rathschläge des grossen Yu, Chu-King, Pars I Kap. III) die Berathung der Schildkröte und die Auslegung der von dieser erhaltenen Zeichen nach Maasgabe der Hexagramme als untrügliches Mittel, in schwierigen, der menschlichen Einsicht entrückten Fragen, den göttlichen Entscheid zu vernehmen, anempfohlen, Confucius sie gebilligt, so blieb die Folgezeit bei dieser nüchternen Anwendung nicht stehn: der Kua-Kreis wurde Fortuna's Glücksrad: eine Verirrung, der das unter Kang-Hi verfasste Werk Ge-Tchi vergebens zu steuern versuchte (Note zu Gaubil's Chu-King p. 171). Gewiss sind diese Ausartungen geeignet, den Ruhm, mit welchem die Chinesen den Y-King umgeben, zu verdunkeln. Nicht weniger sicher aber scheint mir, dass gerade durch sie die Binär-Arithmetik, auf welcher das Buch ruht, eine fests Stütze ihres uralten Anselms gewann. So lange der Y-King an der Spitze der canonischen Schriften steht, so lange wird die Verehrung der Octas und die Erinnerung an den Ursprung ihrer Weihe im Geiste des Volkes fortleben.

XXXVII.

Die Achtzahl in China.
Uebersicht und Grundgedanke ihrer Anwendungen.

Die zahlreichen Einzelheiten, mit welchen die sechs letzten Briefe sich beschäftigten, ergeben eine Reihe von Gesichtspunkten, die ihrerseits als Ausflüsse einer leitenden Grundidee sich darstellen. Ich unterscheide folgende Gruppen. Die Beziehung der Octas zu der leiblichen Natur des Menschen ist der Centralgedanke der ersten. Wo immer das körperliche Dasein mit seinen Bedürfnissen, Ansprüchen, Wechseln in Frage liegt, findet unsere Zahl Anwendung. So erscheint sie bei den Bestattungen. Achteckig ist die Tafel, welche auf den Leichnam gelegt wird, achteckig der Cylinder, dessen der Priester zur Verrichtung seiner Ceremonieen sich bedient, mit acht, zweimal-, viermal-, achtmalacht Männern der Wagen bespannt, der den Sarg aus dem Trauerhause zur Grabstätte überführt. — Wie der Tod des Leibes so dessen Entstehung. Acht Lettern werden jeder Neugeburt beigelegt, sie entscheiden später über die eheliche Verbindung, also über die Geschlechtsfortpflanzung. Nicht anders die Erhaltung des Lebens. Was auf Ackerbau, Gewinnung der zur Ernährung des Volks unentbehrlichen Erderzeugnisse und auf Vorräthe Bezug hat, findet sich nach der Achtzahl geordnet. Ist es nöthig, an die Bauerngenossenschaft der acht Tsing-Familien, an die Sage von den acht Harmonieen, deren Eintracht den Erntesegen verbürgt, oder an jenen Staatsgrundsatz zu erinnern, der mit dem Ernteüberschuss von acht Jahren künftiger Hungersnoth entgegenzutreten anräth? Sorge für leibliches Wohlergehn liegt ebenso in der Beachtung der Pa-tsie. Die körperliche Entwicklung, die an den acht kritischen Tagen sich vollzieht, soll selbst dem Missethäter nicht verkümmert werden. Wer dieses Gebot verletzt, wird an seinem Leibe gestraft, wer es beachtet, an seinem Leibe belohnt. Jener erleidet den Tod, dieser empfängt zahlreiche Nachkommenschaft, Ehren und Güter

für Kinder und Enkel. — Klar ist der Grundgedanke: die Achtzahl betrachtet den Menschen nur nach seiner leiblichen Seite, nur als Theil des Gesamtlebens der Natur.

Mit diesem Gesamtleben verbindet sich die Octas in einer zweiten Reihe ihrer Anwendungen. Alle Erscheinungen physischen Charakters werden achtfach gegliedert. Acht Kräfte leiten Werden und Vergehen, Wachsen und Abnehmen der tellurischen Zeugung, mit einem Wort alle Wechsel in Natur und Menschenleben. In acht Zeiten vollzieht sich das Werk des Jahresumlaufes. Die Zahl der Jahreswochen, der Tageszeiten beruht auf einer multiplicativen Function der Achtzahl, die der Jahreswinde auf jener der Pa-tsie, der acht Wechselepochen. Nach diesen Zahlen hat die Natur die Grotten jenes Wunderberges gebildet, der dem Schlangenmädchen zur Wohnstätte dient. In all ihrem Schaffen kennt sie, befolgt sie das Octasgesetz.

Die dritte Klasse von Zeugnissen leiht unserer Zahl tellurisch-poseidonische Bedeutung. Bei achtfachem Wechsel der Melodie steigen die Geister der Erde aus der Tiefe empor zum Lichte, um die Huldigung der Menschen zu empfangen. Die Oertlichkeit des Festes ist ein Erdhügel, vom Meere umflossen. Aus den Fluthen des Hoang-Ho empfängt Fo-Hi die Tafel der acht Kua, die Grundlage des Y-King. Acht Jahre verwendet Yu auf die Ableitung des Wassers der grossen Fluth. In der Sage wird Fo-Hi als der Dichter der Fischerlieder gefeiert. Nach dem pferdegestalteten Flussdrachen heissen seine Minister Drachenminister. In den Fluthen des Lo-Stromes findet seine Schwester-Gemahlin den Tod. Sie ist die Nymphe des Flusses, neben ihr der Brudergemahl seines Geschlechtes ein Fong, d. h. eine Zeugung des Windes, der über den Wassern weht. (Prémare, Discours préliminaire p. CVII.) Göttliche Einsicht besitzt das Thier der Gewässer, die Schildkröte; poseidonischen Ursprungs ist also die Offenbarung ihrer vom Feuer erhitzten Schale. Ueberall Erde, Erdgewässer, Tellurismus im Gegensatz zu der uranischen Welt und der ungeraden Zahl.

Physisch wie die Anwendung ist der Ursprung der Octas. Die Zeugnisse der vierten Kategorie, welche diese Genesis be-

handeln, stellen die Vier als eine Geburt der Zwei dar, die Acht als eine Geburt der Vier. Aus der Duas von Mutter und Vater entstehen sechs Kinder, drei Töchter, drei Söhne: eine Nachkommenschaft, welche die chinesische Tradition unter dem Namen „der sechs Ehrwürdigen" kennt und verehrt. (Notice de l'Y-King p. 417 Note). Auf einem Naturprozess also ruht diese Entfaltung; ohne Mitwirkung des Menschen aus sich selbst vollzieht sie sich. Fo-Hi erblickt die Acht-Kua-Tafel und zeichnet nach. Noch ist das Bewusstsein des Menschen als selbstständiger Potenz nicht erwacht. Daher die Gesetzmässigkeit, mit welcher die Binärarithmetik in allen ihren multiplicativen und additionellen Functionen gehandhabt wird, jene unbewusste, instinctive Gesetzmässigkeit, welche das Thier, der Bieber, die Biene beim Bau ihrer Werke leitet.

Zu einer fünften Klasse verbinden sich diejenigen Erscheinungen, in welchen die Anwendung der Octas auf die Ordnung und Gestaltung aller menschlichen Thätigkeiten, aller Verhältnisse des socialen Lebens zum Ausdruck gelangt. Die grosse Mehrzahl der zusammengestellten Thatsachen fällt unter diesen Gesichtspunkt. Wir finden die Acht mit dem Maass- und Gewichtssysteme, der Münzordnung, der Anlage der Bauwerke, der Paläste und Tempel, ebenso mit der Ordnung der Aushebung, des Kriegswesens überhaupt, mit der Boden- und Landestheilung, den Volksfesten, den Einrichtungen des kaiserlichen Hoflagers, den Formen der Reichsverwaltung, der Administration, der Rechtspflege verbunden. Pantomimen und Tanz, Musik und Dichtung, Sprache und Schrift gehorchen derselben Zahl. Ja über die Grenze der materiellen Thätigkeiten hinaus erstreckt sich ihre Herrschaft. Divination und Wahrsagung werden durch sie bestimmt und geleitet, Moral und Ethik auf sie gegründet. Die physisch-tellurische Idee verlässt auch diese Anwendungen nicht. Ist doch materielles Wohlergehn das letzte und höchste Ziel der chinesischen Tugendlehre, jede Belohnung, jede Strafe leiblicher Natur und in die Grenzen des körperlichen Daseins eingeschlossen, jenseitig niemals.

Unter den Octasvölkern nehmen die Pi-Sing die erste Stelle ein. Zu diesem Schlusse berechtigt meine Zusammenfassung.

Keiner der Stämme, mit welchen die erste Studie in Brief XI sich beschäftigte, leiht der Achtzahl eine gleich umfassende Anwendung, bei keinem offenbart sich die leitende Idee mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit, keiner endlich führt zu den Anfängen, keiner so nahe an die Wiege unsers Geschlechts zurück. China's Tradition allein hat das Gedächtniss der Ursprünge erhalten. Die erste Einwanderung folgt dem Strompaare Lo und Ho, das die Bedeutung der Octas offenbart. In die erste Zeit nach der grossen Fluth versetzen Yu's Entwässerungsarbeiten, in dieselbe die Knotenschnüre, die Höhlenwohnungen, in dieselbe die Unbekanntschaft mit Stein- und Metallwerkzeugen, den Erfindungen einer spätern Zeit. (Discours préliminaire p. CVI.) Neben China's Alter ist Alles, was die früher betrachteten Völker bieten, jung, neben seinem durchgeführten Octassysteme Alles, was anderwärts begegnet, Fragment. Hat Pythagoras seine Zahlen und sein Octachordum als universitas concentus nach Plinius H. N. II, 22 im Anschluss an die ältern Ideen des Orients entwickelt, der Jude Philo in seinen beiden Werken über die Zahlen, *ἐν τῇ περὶ ἀριθμῶν πραγματείᾳ* (Vita Moisis Lib. III § 11) und *ἐν τῷ περὶ τετράδος ἰδίῳ λόγῳ* (De mundi opificio § 16) nach den daraus in seinen übrigen Schriften erhaltenen Fragmenten zu urtheilen, Sätze aufgestellt, welche der Grundlage des Acht-Kua-Systems, der Scheidung der unbestimmbaren Monas in die Duas Yn und Yang zur Erläuterung dienen. (Z. B. De specialibus legibus § 32: *ἑπόμενος κ. τ. λ.* De plantatione Noe Lib. II § 28: *καλεῖται δὲ τέρας „πᾶς“*): in den Ursprung, den Zusammenhang und die Bedeutung des ganzen Systems für die Entwicklung der menschlichen Gedankenwelt vermag nur das Volk, das der Weltperiode der Octas noch heute nicht entwachsen ist, das Volk „der hundert Namen“ uns einzuführen. Wie klein und enge sind doch unsere Ideen, im Vergleiche mit der unbegrenzten Perspective, die sich hier in den Zusammenhang der Menschheit und der Zeiten eröffnet. Ich erinnere Sie an das ahnungsvolle Wort, das unser J. Georg Müller in der Einleitung zu seiner Erklärung des Philonischen Buchs von der Weltschöpfung, Berlin 1841, S. 8 ausspricht: „Orientalisch sind manche einzelne Dogmen, die weder

aus dem alten Hellenenthum noch aus dem Hebraismus abzuleiten sind. Solche Elemente müssen oft bis nach China hinein verfolgt werden.“ Welchen Gewinn wir aus dieser Ferne heimbringen, werden Sie, w. F., jetzt zu würdigen wissen.

XXXVIII.

Die Achtzahl bei den Aboriginer-Stämmen Asiens. Die Gonds.

Die Lücken, welche die Uebersicht der Octasvölker noch immer darbietet, auszufüllen, wird die Aufgabe zukünftiger Forschung sein. Als einen Anfang dieser neuen Arbeit mögen Sie, werther Freund, meine heutige Mittheilung betrachten. Fragmente sind es, die ich Ihnen vorlege, aber Fragmente, die dem Endziele der Forschung, dem Nachweise der Universalität der Octasweihe, wesentlich näher bringen. Unter ihnen nimmt die Mosaische Fluthsage die erste Stelle ein. Den Traditionen China's schliesst sie am engsten sich an. Beginnen wir mit ihrer Betrachtung.

Nach Genesis VI, 18 wird das aus der grossen Fluth neu erstehende Menschengeschlecht auf eine Octas von Personen zurückgeführt. „Gott sprach zu Noah: Ich errichte meinen Bund mit dir, und du sollst in den Kasten gehen, du und dein Weib und die Weiber deiner Söhne.“ Dieser Söhne sind es drei. Daher schreibt Petrus in seinem ersten Briefe III, 20: „Zu den Zeiten Noah's, als der Kasten bereitet ward, in welchem sich wenige, das heisst acht Seelen, retteten“, und nochmals im zweiten Briefe II, 5: „Gott verschonte nicht die alte Welt, sondern erhielt nur Noah, den Prediger der Gerechtigkeit, selbacht, als er die Wasserfluth über die Welt der Gottlosen brachte.“ Unverkennbar ist der Einklang dieser Darstellung mit der chinesischen Ueberlieferung. Betrachten Sie zunächst das arithmetische System, dem sie folgt. An der Spitze der Reihe steht Noah mit seinem Weibe, die grundlegende Duas. Darauf folgt die Vierzahl in den Worten „Du und deine (drei) Söhne“, „dein Weib

und die Weiber deiner Söhne". Den Schluss dieser zwiefachen Verdoppelung bildet die Acht, das Ende der Reihe, mit dessen Angabe Petrus sich begnügt. Also das Binärsystem China's: 2, 2×2, 2×4. Noch mehr. In Noah und seinem Weibe erkennen wir die Scheidung von Yn und Yang, in der Geburt der drei Söhne die Wiederholung der chinesischen Vorstellung, welche die Entwicklung der Duas zu der Octas in gleicher Weise als einen von jeder menschlichen Thätigkeit unabhängigen Naturact auffasst.

Wie die Mosaische, so die Indische Tradition. Auch sie bringt die Fluthsage mit der Achtzahl in Verbindung. Denn die mit Sämereien aller Art erfüllte Arche, welche Brahma, zum Fische verwandelt, nach dem Gipfel des Himavat zieht, umgiebt Manu-Noah mit dem Geleite von sieben Rishis, was die Acht als Gesammtzahl der Geretteten ausmacht. Diese Wendung giebt Markandeja in Vana Parva des Mahabharat, Uebersetzung Fauche, Vol. IV, 200—204 (die des Satapatha Brahmana I, 8, 1 findet sich bei M. Müller, Vorlesungen über Indien 1835, S. 112—114). Verdunkelt ist hier die Dual-Grundlage. Anderwärts jedoch wird auch sie hervorgehoben. Narada, lesen wir in Sabha Parva Çl. 136 bei Fauche II,327, versenkt sich in die ursprüngliche Eins, die zur Zwei wird und dann weiter sich vervielfältigt. — Die Geburt der Vier aus Zwei, der Acht aus Vier, samt der multiplicativen Function der Octas liegt hier in derselben Weise vor, wie China sie zeigte. Die Geltung der Acht als vollkommne Zahl, welche das grosse Epos in vielen Anwendungen erkennen lässt, ruht mithin auf derselben Grundlage, die Fo-Hi's Lehre von den acht Kua trägt. Zu den Nachweisen meiner ersten Studie füge ich eine Reihe weiterer hinzu. Vana Parva Çl. 14. 3039. 8259. 8378 bei Fauche III, 364. 416. 427; IV, 352. — Sabha Parva Çl. 86. 620. 1435 bei Fauche II, 322. 378. 424. — Udyoga Parva Çl. 3052. 3866. 4077 bei Fauche VI, 140. 224. 245. —

Von der priesterlich-arischen Tradition wende ich mich zu den Ueberlieferungen des indischen Aboriginerthums. Unter diesen nimmt das Nationalepos der Gonds die erste Stelle ein. Gondwana heisst das bergreiche Hochland, das sich in Gestalt

eines 6000 Quadratmeilen grossen Vierecks westlich bis an das Mahrattaland, nördlich bis zur oberen Nerbudda, und südlich bis zum Telugulande ausdehnt, also den grössten Theil der Gebiete umfasst, welche die Engländer Central provinces nennen, zu beiden Seiten der Sutpur-Gebirgskette. Dem grossen Interesse für die Erforschung der Ueberreste des vorarischen Volksthums, welches die blutigen Ereignisse des Jahres 1856 bei den Beherrschern des Landes weckte, verdanken wir die erste schriftliche Aufzeichnung der Gesänge, in welchen die Gonds die Erinnerungen ihrer Vorzeit und die Verdienste des Brahmanismus um Förderung ihrer Gesittung bei festlichen Gelagen feiern. Aus dem Munde der einheimischen Barden vernahm Stephan Hislop, ein zu Nagpur stationirter Missionär der freien schottischen Kirche, das Lied von Lingo, dem arischen Civilisator des mächtigen, weit verzweigten, noch heute an zwei Millionen Seelen zählenden Volksstamms, in dessen Mitte er zu wirken berufen wurde. Vollendet war die Aufzeichnung und wörtliche lineare Uebertragung in das Englische, als der ebenso gelehrte als fromme und liebenswürdige Sendbote des Evangeliums in jungen Jahren beim Baden den Tod fand. Ein Gemälde seines Lebens und Wirkens geben die Missionsbilder aus Asien, Neue Serie, Heft VI, S. 110, seine Verdienste um die Erforschung der vorhistorischen Steindenkmäler im Gebiete von Nagpur hebt Major Pearse im Journal of the ethnological society of London 1869, p. 208 hervor. Die Veröffentlichung der hinterlassenen Papiere unternahm R. Temple. Der Titel lautet: Papers relating to the aboriginal tribes of the central provinces, left in manuscript by the Revd. Stephan Hislop, edited with notes and preface by R. Temple, Chief commissioner of the central provinces 1866. 8°. Einige Jahre später, 1872 nahm J. Forsyth, Bengal staff corps, die drei ersten Gesänge des Epos in sein für die Kenntniss des indischen Aboriginerthums, insbesondere der Gonds äusserst wichtiges Werk The highlands of India Kap. V. p. 179 ff. auf. Freier ist hier die Uebersetzung, wesshalb ich es vorziehe, dem Werke R. Temple's, das aus J. Mohl's Bibliothek in die meine gelangte, mich anzuschliessen. Erst im weiteren Verlauf unseres Briefwechsels kann ich Ihnen, w. F., die Bedeutung dieses dem

Untergang noch rechtzeitig entrissenen literarischen Denkmals verschwindender Menschengeschlechter für die Entwicklungsgeschichte der Familie, der Gesittung überhaupt nach ihrem ganzen Umfang darlegen. Heute beschäftigt mich nur das darin hervortretende Zahlsystem. Von neuem finden wir die Entwicklung der zwei zu vier, zu acht, zu sechszehn, also die Duas in ihrer Vervielfältigung, und diese Arithmetik getragen von demselben mütterlichen Tellurismus, den wir in den chinesichen Anwendungen der Octas zu beobachten Gelegenheit hatten. In Kalia Adao's Hand, so beginnt die Sage, entstand eine Beule. Als diese „nach einem, nach zwei Monden" aufbrach, traten 16 Mädchen ans Licht. Unfähig, seinen Töchtern Männer zu geben, und so dem Stamme Fortpflanzung zu sichern, warf der Vater alle ins Wasser. Die Feuchtigkeit ward aufgetrocknet. Aus den 16 Mädchen entstanden 16 Erdarten. Eine zweite Handbeule brachte zwölf Dreschtennen Gond-Götter hervor. Das neue Geschlecht mehrte sich, überzog Berg und Thal. Durch seine Ruchlosigkeit aber erregte es Mahadeva's Zorn. Der Gott erschuf aus dem Schweisse seines Leibes ein Eichhorn. Die Gonds folgten dem flüchtigen Thiere. In einer Erdhöhle verschwanden alle. Vier des Geschlechts blieben allein erhalten. Den Eingang verschloss ein Stein, 16 Ellen lang. Die Huth ward einem Riesen anvertraut. Aus der Verbindung der vier Geretteten mit den sieben Töchtern des von Menschenfleisch sich nährenden Rikad Gavadi geht ein neues Geschlecht hervor. Lingo bringt ihm die Kenntniss der Ackerbestellung. Gefällt wird der Wald, umzäunt der gelichtete Bezirk, Reis gesät. Doch wenig gesichert sind diese ersten Culturversuche. Abgeweidet wird die junge Saat von 16 Heerden Nilgais. (Nach Forsyth, Highlands of Central India p. 59 der Portax pictus). Lingo von dem mit dem neuen Zustande unzufriedenen Geschlechte der Frauen getödtet. Der schöne Fremdling, „von Aussehen ein Jüngling von 12 oder 16 Jahren", hatte der weiblichen Lüsternheit Widerstand entgegengesetzt. — Eine neue Erhebung knüpft sich an die Entdeckung und Wiederbelebung des Leichnams. Nach den 16 Dreschtennen Gonds frägt der Erwachende. Vergeblich sucht er sein Volk. Zuletzt vernimmt er die Kunde

von dessen unterirdischer Gefangenschaft. Als Preis der Erlösung fordert Mahadeva die Brut des Vogels Bindo. Lingo tödtet den Drachen. Die Vogelmutter, die von ihren sieben Geburten keine zu erretten vermocht, trägt hochbeglückt die Jungen zugleich mit ihrem Erlöser nach dem Göttersitze. Geöffnet wird jetzt die Erdhöhle, weggewälzt der Stein, 16 Ellen lang. Aus der Tiefe treten die Gonds ans Licht hervor. — So weit die drei ersten Gesänge. Der vierte schildert die Regenfluth, welche dem Stamme von neuem den Untergang droht. In den reissenden Wogen verschwinden die 16 Dreschtennen Gonds. Vier bleiben bei Lingo zurück. Eine Schildkröte trägt sie nach dem jenseitigen Gestade. Seit dieser Zeit empfängt das Thier die ihm von den Geretteten gelobte göttliche Verehrung. Eine neue Blüthe ist dem Volke beschieden. Wachsthum und Wohlstand verkündet der viel besuchte Marktplatz Nar Bhuma. Noch fehlt die Clangliederung. Lingo zögert nicht, das Verlangen danach zu befriedigen. Aus der Zahl der 16 Dreschtennen ruft er vier Männer hervor. Jeder Abtheilung ertheilt er ihren Namen. Zwölf Tennen sind übrig. Wieder treten vier aus der Reihe, auch diesen vier werden Namen verliehen. So gab es jetzt acht Abtheilungen (mit Sondernamen) und andere acht (namenlose). Gesang IV, Vers 46—57. — Den Abschluss von Lingo's Werk bildet die Ordnung des Götterwesens und die Bestimmung des Hochzeitceremoniels. In jener treten folgende Zahlen hervor. Neben dem in einem aufgerichteten Bambusrohre erkennbaren männlichen Gotte giebt es 7 Satiks, Schwestergottheiten (IV, 68). Beim Dienste brennen 4 Lampen (IV, 117). Zwischen den Zahlen 7 und 4 liegen die Göttergruppen, für deren Verehrung besondere Abtheilungen, Sayang (durch „Familie" übersetzt) gebildet werden. Es giebt Familien von 7, von 6, von 5, von 4 Göttern, keine von 3, keine von 8 (IV, 132 bis 137 und Appendix IV, p. IX). Verbunden sind alle durch die Verehrung der Schildkröte, welcher die einst beschworene Treue unverletzt zu erhalten, Lingo's letztes und höchstes Gebot ist (IV, 133—141). — Die Darstellung der Hochzeitceremonieen im fünften, letzten, Gesang beginnt mit der Erzählung, wie der Mann Gottes „den 4 Gonds und allen Gonds" seine Absicht,

der Ehe eine feierliche Form zu leihen, verkündet. Entsendet wird der neu ernannte Pardhan (Opferpriester) nach Kachikopa Lahugad, der ältesten Gond-Niederlassung, mit dem Auftrage, die Töchter der dort in Familiencommunion lebenden vier Brüder zur Ehe zu verlangen. Auf die Schilderung dieser Brautwerbung folgt die der Hochzeit und ihrer Feierlichkeiten. Auch hier tritt die Vierzahl hervor (V, 104), doch begegnet daneben die Fünf (V, 31, 86.). Nach dem Zeugniss des Herausgebers besitzen wir in den zwei letzten Gesängen das treue Gemälde der heutigen Sitten und Gebräuche. Für die Beurtheilung des ursprünglichen Zahlsystems haben wir uns vorzugsweise an die älteren Sagentheile zu halten. Lückenlos liegt in diesen das Octassystem vor. Erhalten hat sich die Erinnerung an die grundlegende Duas in den „ein, zwei Monden", welche zur Geburtreife der ältesten Gonds erforderlich sind. Höheres Ansehen geniesst die erste Vervielfältigung 2 × 2. Die Vier leitet alle Vorstellungen. Vier Brüder erscheinen beim Beginn jeder neuen Entwicklungsperiode, zuerst nach dem Verschluss des Volkes in der Erdhöhle, von neuem nach dessen Vertilgung durch die Fluth, endlich bei der Einsetzung der Ehe. Vier ist ferner die Grundzahl der Clantheilung, vier die Grenze, unter welche die Familiengötter nicht herabsinken, vier der Factor einer Multiplication, die von 2 × 4 zu 4 × 4, der äussersten Grenze, fortschreitet. Endlich die Achtzahl. Zwei Vierheiten bilden die Namensgliederung, zwei solcher Namensgliederungen die Nation, welche je nach der Stufe ihrer Cultur bald einem 16 Ellen langen Steine, bald einer Thierheerde von 16 Haufen Nilgaïs, vorzugsweise aber dem Ernteertrag auf 16 Dreschtennen verglichen wird. An drei Stellen (I, 7, 43; II, 65) ist 4 × 4 durch 3 × 4 ersetzt, das Gesamtvolk als ein Zwölf-Tennenvolk bezeichnet. Wie wenig Gewicht dieser unvollkommenen Durchführung des Systems beigelegt werden darf, zeigt die Altersangabe Lingo's, welche die Zahlen 12 und 16 verbindet. Gleicht doch sein Aussehen dem eines Jünglings „von 12 oder von 16 Jahren" (II, 277). — Ebenso wenig Bedenken erregt die Anwendung der Siebenzahl. Spricht die Tradition von 7 Töchtern Rikad Gavadi's, und von siebenfacher Geburt der Vogelmutter Bindo, so

ist Lingo Octavus, spricht sie von 7 Schwestergöttinnen, so tritt der männliche Bambusgott, die Acht vollendend, hinzu. Ueberall also das zur Octas entwickelte Dualsystem. —

Ist es nöthig, den Anschluss dieser Binoerarithmetik an die vorwiegend tellurische Betrachtung des Menschen in dem Liede hervorzuheben? Deutlich genug spricht die Verwandlung der 16 Mädchen in 16 Erdarten, deutlich genug die Bergung des Volks in den finstern Tiefen, dessen Hervortreten an das Licht des Tages, die Bezeichnung als Volk der Dreschtennen, deutlich genug endlich das Aufwühlen des Erdbodens, mit welchem Lingo seine Familientheilung beschliesst (IV, 136). — Mit gleicher Bestimmtheit wie die chthonische Denkstufe, wird der Poseidonismus, mit derselben das Ansehen der Maternität hervorgehoben. Für jenen legt die Heiligkeit der Schildkröte, die in den Wassern wohnt, der Untergang der 16 Mädchen, später jener des ganzen Stammes in den Fluthen, für diese der göttlichen Mutter Parwati Mitleid mit dem Loose ihres Volks (I, 94), des Bindoweibchens Trauer über den ewigen Untergang ihrer Brut vollwichtiges Zeugniss ab. — So erkennen wir in dem Gondepos dieselbe Gedankenwelt, welche uns zuletzt in den Traditionen China's entgegentrat, nämlich jene rein physische Natur- und Menschenbetrachtung, welche die Herrschaft des Dualsystems und seiner Entwickelung zu 4, 8, 16, mit jener des poseidonischen Tellurismus und der Maternität zu unlösbarer Einheit verbindet.

XXXIX

Die Achtzahl bei den Aboriginer-Stämmen Asiens. Çakya und Kolyia.

In den Traditionen von dem Ursprung der Çakya und Kolyia hat uns das Aboriginerthum ein zweites nicht minder beachtenswerthes Denkmal seiner Anschauungen und Zustände hinterlassen. Auch hier herrscht das arithmetische System der

Octas, verbunden mit der chthonischen Denkstufe. Die Beweise entnehme ich der Pali-Legende, welche aus Budhagosa's Commentar zum Satanipala, dem fünften Abschnitte des Khaddanikaya von A. Weber, Indische Streifen I, 233, in deutscher Uebersetzung mitgetheilt wird. Ambattarayan, der dritte Okkaka, so lesen wir, trieb die Sprösslinge seiner ersten Gemahlin auf Anstiften der zweiten in die Verbannung. Acht Räthe gab er den Verstossenen bei. In Begleitung eines viergliedrigen Heerhaufens verliessen sie die Stadt. Am Himavat gründeten sie eine neue, nach Kapila's Namen Kapilavatthu genannte Niederlassung, setzten die älteste der Schwestern zu ihrer Mutter ein, und wohnten den übrigen bei. So entstand das Geschlecht der Çakya, d. h. der echten aus der heiligsten der Verbindungen, jener der Geschwister unter einander, hervorgegangenen Blutsgenossen. „Nun erkrankte die älteste Schwester am Aussatz. Die Brüder trugen sie in den Wald, legten sie samt den nöthigen Lebensmitteln in eine Grube und bedeckten diese mit Erde. Aus demselben Grunde begab sich ein Königssohn, mit Namen Rama, in denselben Wald. Der ward durch den Genuss wilder Kräuter geheilt, nahm seine Wohnung auf einem hohlen Baume und nährte sich von dem Fleische, das die wilden Thiere von ihrer Beute übrig liessen. Da vernahm er eines Tages einen Schrei. Ein Tiger hatte die Erde über der Königstochter weggescharrt. Rama fand die Stelle, zog das Weib, nachdem sie beide als Königskinder sich zu erkennen gegeben, heraus, nahm es mit sich in seine Baumwohnung, heilte es vom Aussatze und wohnte ihm bei. Es wurde schwanger, 16 male, und so wurden es 32 Brüder, die der Vater in allen Fertigkeiten unterrichtete." Aus der Verbindung der 32 Prinzen mit den Töchtern ihrer mütterlichen Oheime, der Çakya in Kapilavatthu, ging das Geschlecht der Kolyia hervor. Beider Stämme gegenseitige Heimführung dauerte bis auf Sihabahu, dessen Sohn Suddhodana im Schoosse seiner ersten Gemahlin, der Tochter des Königs von Anjana, den „vollendeten hohen Mann", den Buddha, erzeugte.

Reich an Belehrung über die Geschichte der menschlichen Familie ist diese buddhistische Legende. Heute berührt uns

nur das Zahlsystem. In lückenloser Reihe liegen die Geburten der Duas 4, 8, 16, 32 vor. Daran schliessen sich die 84,000 Nachkommen Mahadeva's, welchen die Okkaka nach derselben Quelle beigezählt werden. Nochmals begegnen wir den vier in einer auf den Çakya-Stamm bezüglichen Legende, welche der chinesische Pilger Hiuen-Tsang in seinen Mittheilungen über das Königreich Kapilavatthu erzählt, (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit en Chinois en l'an 648 par Hiuen-Thsang et du Chinois en Français par St. Julien. Paris, Imprimerie impériale. Livre VI, p. 317.) In der Nähe der Stadt Kapilavatthu, heisst es, stehen vier Stupa (Denksäulen). Sie gelten der Erinnerung an die vier Männer des Stammes Çakya, welche dem Heere des Königs Virudhaka sich entgegenwarfen, nach dessen Rückzug aber durch Urtheil ihrer Stammesgenossen aus dem Lande verwiesen wurden. Beachten wir endlich die Darstellung der Ceylan'schen Chronik Rajavali nach der Uebersetzung Edward Upham's, London 1833, I.p. 154—163. Hier sind es vier Brüder, die in Begleitung von vier Schwestern die Heimath verlassen, und acht Töchter, welche jedes der vier Geschwisterpaare erzeugt, im Ganzen also 32 Prinzessinnen, mithin ebenso viele als die Söhne der Ramagemahlin, welche später jene Mädchen rauben. —

Wie in dem Zahlsysteme so stimmt die Çakyalegende mit der Tradition der Gonds auch darin überein, dass sie wie diese die Menschen den Früchten des Ackerfeldes gleichstellt. Die in die Erde versenkte, mit Erde überdeckte, durch Rama herausgezogene und geheilte Königstochter, die darauf in 16 Geburten ihrem Retter 16fältige Frucht trägt, was ist sie anders als das der Erde anvertraute Saamenkorn, das, der Fäulniss verfallend, dem Sämann reichen Segen verleiht. Genau entspricht sie der Ramaschwester Sita, die, aus der Ackerfurche gepflügt, dem Bruder bald wieder entrissen wird. Im Ramayana (II, 48 bei Gorresio VI, p. 318) heisst es: „Geboren wurdest du, Sita, dadurch, dass du eines Tages die Erde öffnetest nach Art des nahrungsreichen Getreides.“ Anderwärts (IV, 20, Gorresio VIII, 114) weissagt Tara, Bali's Wittwe, „nicht lange wirst du, Rama, Sita besitzen, da sie bald wieder in die Erde zurücksinkt.“ So

Sita, so die Königstochter. Neben jener ist Urmila das wogende Saatfeld, Rama daher der befruchtende schützende Cerealgenius. Fehlt der buddhistischen Legende eine der Urmila entsprechende Persönlichkeit, so wird der tellurische Grundgedanke dadurch nicht verdunkelt. Ein Dreschtennenvolk gleich den Gonds sind die blutsverwandten Çakya und Kolyia.

Der Anschluss des Buddhismus an das Aboriginerthum, der uns hier entgegentritt, verdient Beachtung. Er zeigt, aus welcher Quelle die Anhänger der neuen Lehre ihre in meiner ersten Studie durch zahlreiche Beispiele erwiesene Anschauung von der Vollkommenheit der Achtzahl schöpften. Die Sehnsucht nach Wiederbelebung der ursprünglichen stofflich-mütterlichen Denkweise und nach Wiederherstellung des darauf gegründeten einstigen Glückes durchdringt Çakyamuni's ganzes Lehrgebäude. Daher die Aufnahme des Binärsystems, in welchem jene ursprüngliche Aschauung ihren arithmetischen Ausdruck besitzt.

Der Zugehörigkeit zu dem Çakya-Gechlechte rühmt sich die regierende Dynastie des Reiches Ava. Wir wissen, dass der letzte König die Geschwisterehe seiner Kinder durch Berufung auf das alte Herkommen der Thakya, wie die Birmanen schreiben, zu rechtfertigen unternahm. Erklärlich ist es also, wenn die grosse Landeschronik einerseits die mitgetheilte Çakya-Legende ebenfalls erzählt, andererseits der Achtzahl in ihren chronologischen Bestimmungen einen besondern Rang anweist. Während eines Zeitraums von 1176 Jahren, heisst es, blühte die Dynastie von Pagan. Darauf bestand sie noch 80 Jahre bis zur Zerstörung der Stadt durch die Chinesen im J. 94 n. Chr. Nochmals 80 Jahre verflossen, bis die Ausrottung des ganzen Geschlechts einem Nachkommen der alten Thado-Dynastie, dem Stammvater der regierenden Könige, gelang. Nach Lieutenant Colonel H. Burney, Resident in Ava, Translation of an inscription in the Burmese language. Asiatic researches. Soc. of Bengal XX Nr. 5. Desselben Notice of Pugan, the ancient capital of the Burmese empire, Jahrgang 1835 p. 400 derselben Sammlung. Eine Periode von zweimal 80 Jahren also bildet das Fundament, das der neuen Çakya-Dynastie Dauer verheisst. —

Weniger vollständig als die auf die Gonds und die Çakya

bezüglichen Zeugnisse sind diejenigen, welche ich über das Urvolk der Insel Ceylan und den Aboriginerstamm der Badagos, der Nachbarn der Toda-Hirten auf den Nilagiri-Bergen, finde. Doch ermangeln auch sie des Interesses nicht. Die Ceylan'sche Chronik Mahavanço erzählt, wie Wigaya nach seiner Landung der eingeborenen Rakshasin Kuveni begegnet, wie diese sich erst in Hundsgestalt zeigt, mit 16 Jahren aber das Aussehn einer schönen Jungfrau annimmt und so ihres Ueberwinders Hand gewinnt. — Dieselbe Epoche der Körperreife begegnet wieder in der Geschichte der buddhistischen Nachfolger des Eroberers, nach den Mittheilungen derselben Chronik, z. B. nach Kap. XII in der Erzählung von Pandukabhajo, der Chitta Sohn, der im 16. Altersjahre seine Heldenlaufbahn beginnt. Dass 16 die typische Zahl ist, beweist die Chronik Rajavali bei Upham I., p. 163—168. Nach dieser erzeugte der Löwensohn Sinhala mit seiner Schwester 2 × 16 Kinder, also ebenso viele, als Rama mit der von dem Tiger geretteten Königstochter nach der Çakya-Legende. — Für die Badagos berufe ich mich auf eine Einzelheit der Begräbnissfeierlichkeit, welche Graul in seiner ostindischen Reise beschreibt. Die Badagos führen zwei Büffelkälber nach dem Bestattungsorte, treiben das eine hinaus in die Wildniss, schlachten das andere und begleiten das Opfer mit folgendem Gebet: „Mögen's auch 1008 Sünden sein, unter des Stieres Fuss sollen sie fallen; seiner Urgrossmutter Sünden, seines Urgrossvaters Sünden, seiner Grossmutter Sünden, seines Grossvaters Sünden, seiner Mutter Sünden, seiner Familie Sünden." Wir sehen: die Acht bringt der Tausend abschliessende Vollkommenheit. Sie ist das *πάντα*, Zwei die Wurzel, der Principat des Mutterthums von ihr untrennbar.

XL.

Die Achtzahl bei den Urstämmen Central-Amerika's. — Schlussbetrachtung über die Allgemeinheit der Octasweihe bei den Stämmen der Erde.

Dem asiatischen Continent, welchem alle in dem vorigen Schreiben erwähnten Völker angehören, schliesst die Inselwelt des stillen Oceans sich an. Die Vorliebe der Stämme dieser maritimen Erdhälfte für die Achtzahl wurde in meiner ersten Studie nachgewiesen. Ich verweile nicht länger dabei. Beschäftigen wir uns heute mit der Zusammenstellung der entsprechenden Erscheinungen Central-Amerika's. Die Auszeichnung, welche Asien dem Dualsystem in seiner Entwicklung zu vier und acht erweist, begegnet auch in den Traditionen und Uebungen der Tolteken, der Azteken und der Maja-Stämme. In ihnen wiederholt sich der ganze Ideenkreis, mit welchem wir uns bisher befreundeten. Die Schöpfung des Menschengeschlechts, die Ordnung der Zeiten, die Gliederung der ältesten Niederlassungen: Alles folgt dem Zahlsysteme des Tellurismus, der Binär-Arithmetik.

Wenn ich mit den Ueberlieferungen der Quiche Guatemala's den Anfang mache, so bestimmt mich der günstige Umstand, dass wir für dieses Volk eine einheimische Quelle besitzen, den Popol Vuh, übersetzt von Abbé Charles Etienne de Bourbourg. Paris 1861. Nach Part III, Cap. III dieses für die Sagenkenntniss wichtigen Werkes verdanken die Quiche ihre Entstehung einer Vierzahl von Geschwisterpaaren, mithin einer Gruppe von acht Personen, vier männlichen, vier weiblichen Geschlechts. „Diese (nämlich die vier Frauen), gebaren das Menschengeschlecht, die grossen und die kleinen Volksgemeinschaften (amag); sie sind der Stamm von uns Quichemännern.“ Hier liegt Alles vor, was die mosaische, die chinesische, die Gondsage in sich schliesst. Wir finden zuerst das Binär-System: die Duas in der Verbindung von Mann und Frau, die Tetras in der Vierzahl der Männer, der Vierzahl der Frauen, die Octas

in der Addition beider; — ferner den Principat der gebärenden Naturseite; denn der Quiche-Text lautet in seiner letzten Hälfte wörtlich: „durch diese vier Mütter entstanden wir Quiche-Männer". — Wiederum erscheint die Vierzahl in folgender Erzählung, Part III, Kap. I p. 195. „Vier Thiere suchten nach Nahrung, Fuchs, Wolf, Papagei, Rabe. Von den Aehren weissen und gelben Getreides in Paxil im Lande Cayala brachten sie Nachricht, dorthin wiesen sie den Weg. Die Nahrung zur Bildung des Fleisches fanden sie daselbst. Aus diesem Stoffe kam das Blut. Des Menschen Blut bildete das Korn, das durch die Vorsorge dessen, der erzeugt, und dessen, der Leben verleiht, in den Körper einging." Den vier Geschwisterpaaren schliessen also die vier Thiere sich an, die den zur Bildung des Leibes nöthigen Stoff in dem irdischen Paradiese entdecken.

Im Gebrauche der Tetras stimmt die Sage der Aztecas — Mexitin, der eigentlichen Mexicaner Tenochtitlan's, mit jener der Quiche überein. Nach Fray Bernardino de Sahagun's Historia general de las cosas de Nueva Espanna, herausgegeben von C. M. Bustamente 1829, Lib. VII, C. II, p. 248 stritten beim Scheine des Morgensterns die Götter über den Ort des erwarteten ersten Aufgangs von Sonne und Mond. Vier mit samt ihren Frauen richteten den Blick nach Ost und erwarteten die Erscheinung in dieser Weltgegend. Eine andere Stelle, Lib. X, Cap. XIX, p. 140 gedenkt auch des Paradieses, Tanwanchen, und seiner vier Weisen, die Astrologie und Traumdeutung erfanden, die Ordnung der Tage, der Nächte, der Stunden bestimmten und jeden Zeitwechsel kannten, also jener vier Urweisen, welche unter dem Namen Tutul-Xin auch von den Maja Yucatan's gefeiert werden. (Duran, Historia de las Yndias de Nueva Espanna. Mexico 1867, Cap. XXVII, p. 222. 224.)

Eine dritte entsprechende Sage haben die Collas oder Gebirgsbewohner von Pacari Tambo östlich von Cuzco. Nach Montesinos, Memorias antiguos historiales del Peru in Ternaux Compan's Sammlung Band XVII, Paris 1840, erzählt sie J. G. Müller, mein Jugendlehrer gesegneten Andenkens, in seiner Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel 1845,

also: „Anfänglich gleich nach der Fluth waren vier Brüder und vier Schwestern. Diese vier Geschwisterpaare entstiegen den Höhlen von Pacari-Tambo. Da trug es sich zu, dass der älteste Bruder auf einen Berg stieg, nach den vier Himmelsgegenden einen Stein warf und auf diese Weise Besitz von dem Lande ergriff. Diess erregte die Eifersucht seiner Brüder. Der jüngste, Ayar Uchu Topa, von allen der listigste, beschloss, nicht bloss des ältesten, sondern auch der übrigen sich zu entledigen, und so den alleinigen Besitz der Herrschaft zu gewinnen. Der Anschlag war von Erfolg gekrönt. Am Ziele seines Strebens angelangt, erbaute Ayar Uchu Topa Cuzco, liess sich als Sohn der Sonne verehren, nahm den Namen Pirrhua Manco an und heirathete seine älteste Schwester. Unter seiner Regierung wurden mehrere Städte nach dem Muster von Cuzco angelegt und die nächst wohnenden Völker unterworfen. Zuletzt verwandelte er sich in einen Stein, wie zuvor seine Brüder. — Alle Erscheinungen, mit welchen diese Tradition die Entstehung des Volkes aus vier Geschwisterpaaren umgiebt, das Hervorgehn aus der Erde, die Bruder- und Schwesterverbindung, die Bevorzugung der Jüngstgeburt, der Steincult, entsprechen der Denkstufe jener Urzeit, welche in der Entwicklung der Duas zu vier und acht das Grundgesetz der Materie erblickt. Wer könnte in dem Hervorgehen aus Höhlen den Tellurismus, in der Verbindung der ältesten Schwester mit dem jüngsten Bruder das überragende Ansehn der Maternität verkennen?

Wie die Schöpfungssagen so die Ueberlieferungen von den ersten Culturheroen. Auch in diesen herrscht die Vierzahl, auch in ihnen verbindet sie sich mit den Ursprüngen. Quetzalcohuatl, das göttliche Haupt der Tolteken, Leiter ihrer Schicksale, Gründer ihrer Bildung, tritt in Cholula, das ihm besondern Cult darbringt, von vier Jünglingen begleitet auf. Aus Liebe zu dem Gotte übergeben die Cholulaner den Vieren die Regierung ihres Staates. Müller, S. 579. — Votan, der Culturheld der Maja, der Erneuerer des durch die Fluth vertilgten Menschengeschlechts, ist der Name, mit welchem die Chiapa den ersten Tag der ersten ihrer vier Wochen von je fünf Tagen, das erste Jahr der ersten ihrer vier Abtheilungen des grossen

Cyclus von 4 × 13 Jahren bezeichnen. Das Genauste hierüber giebt Bandelier in seiner trefflichen Arbeit On the social organisation and mode of government of the ancient Mexicans, der zweiten von drei Abhandlungen über mexicanisches Leben, die in dem zweiten Bande der Annual reports of the Peabody museum, Cambridge 1880 erschienen sind. Lesen Sie p. 572, Note 29. Müller S. 486. — Huitzilopochtli endlich, unter dessen Anführung die Aztecas-Mexitin im XII. Jahrhundert auf der Hochebene Anahuac erscheinen, hat vier Tlamazacqui, die das in einem Kasten von Weidenzweigen geborgene Bild auf ihren Schultern dem Zuge vortragen und zugleich des Gottes Befehle verkünden. Bandelier pp. 580—582 stellt die Zeugnisse zusammen. Fernando de Alvarado Tezozomoc's Cronica Mexicana allein nennt statt des Gottes dessen Schwester.

Wenden wir uns zu dem Systeme der Zeittheilung. Die Völker der Nahuatlsprache, die Tarasca in Michhuacan, die Quiche in Guatemala, die Maja in Yucatan, die Chiapa, mithin dieselben Stämme, deren Ursprungssagen ich vorgelegt habe, theilen jeden der 18 Monate ihres Jahres von 365 Tagen in vier Wochen von je zwanzig Tagen, den grossen Cyclus von 52 Jahren in vier kleinere von je 13 Jahren. Jeder der zwanzig Monatstage trägt einen Eigennamen. Von diesen geniessen vier besondere Auszeichnung. Es sind die der Anfangstage der vier Wochen, die zugleich die Anfangsjahre der vier Serien von je 13 Jahren bezeichnen. Also vier Eröffner oder Führer der grössern und der kleinern Zeitabschnitte, wie in den Schöpfungssagen die vier ersten Geschwisterpaare, bei den Chiapa die vier Jünglinge, bei den Aztecas-Mexitin Huizilopochtli's vier priesterliche Träger. Clavigero Buch VI, Kapp. XXIV ff. Anton von Solis, Geschichte von Mexico Buch III, Kap. XVII. Bandelier S. 571 ff. —

Die in den letzten Worten hervorgehobene Uebereinstimmung der Zeittheilung mit den Ursprungsmythen findet in der Ueberlieferung der Chiapa von der Entstehung der zwanzig Tagesnamen ihre Bestätigung. Clavigero folgt der einheimischen Tradition, wenn er in Buch VI, Kap. XXIX, p. 411 Folgendes schreibt: „Wir haben bereits erinnert, dass die Art der Mexi-

caner, ihre Monate, Jahre, Centurien (d. h. ihre Cyclen von 52 Jahren) zu zählen, allen gesitteten Nationen in Anahuac gemein war, nur dass sie in den Benennungen und Figuren von einander abweichen. Die Chiapa, welche von allen der Krone Mexico zinsbaren Nationen am weitesten von der Hauptstadt entfernt wohnten, bedienten sich statt der Figuren und Namen des Kaninchens, Rohres, Kiesels und Hauses (Tochtli, Acatl, Tecpatl, Catli nach Bandelier p. 572 Note 29) der Namen Votan, Lambat, Been, Chinax, und statt der mexicanischen Namen der Tage nahmen sie die Namen von zwanzig berühmten Vorfahren an, zwischen welchen die vier obgedachten Namen denselben Platz hatten, welchen bei den Mexicanern Kaninchen und die drei anderen." An einer zweiten Stelle, Band II, p. 281, lesen wir weiter: „Votan ist der Name des Anführers der 20 berühmten Männer, nach welchen die 20 Monatstage der Chiapa genannt worden sind." An einer dritten, Buch II, Kap. XII p. 164: „Die Chiapa sind, wenn wir ihrer Sage Vertrauen schenken dürfen, die ersten Bevölkerer der neuen Welt gewesen. Sie behaupten, Votan, der Enkel des ehrwürdigen Alten, welcher die grosse Arche baute, um sich und seine Familie aus der Fluth zu retten, und einer von jenen, welche den hohen Thurm aufführten, der bis zu den Wolken reichen sollte, sei auf ausdrücklichen Befehl Gottes aus den nördlichen Gegenden aufgebrochen, um das Land zu bevölkern." — So alt als Votan, der Erneuerer des Menschengeschlechts, ist also die Viertheilung der Zeit in dem Kalender der Chiapa. — Zu demselben Schlusse führt die Angabe des Bartolome de las Casas, Bischofs von Chiapa, welche wir bei Geronimo de Mendieta, Historia ecclesiastica Indiana, 1870 zuerst bekannt gemacht, in Lib. IV, Cap. XLI p. 537 aufgezeichnet finden. „Diese Indier behaupten, in alten Zeiten seien 20 Männer in ihrem Lande erschienen, der Anführer derselben habe Cacalcan geheissen." Denn in diesem Cacalcan wird Quetzalcohuatl, der Gründer der toltekischen Cultur, nach Torquemada Lib. VI, Cap. XXIV, p. 52 Ordner des mexicanischen Calenders, erkannt. Bandelier p. 574.

So viel über die Vierzahl in der Zeittheilung. Als die Wanderstämme aus Norden in dem Südlande zu fester Ansiedelung

übergingen, legten sie die gleiche Arithmetik dem Systeme ihrer örtlichen Gliederung zu Grunde. Wir finden überall vier grosse und zwanzig kleinere Quartiere, diese und jene von den spanischen Missionaren Barrios oder Parcialidades, von den Einheimischen Calpuli genannt. Als Typus dient Mexico-Tenochtitlan. Fray Diego Duran, Historia de las Indias de Nueva Espanna, zuerst herausgegeben von Ramirez, Mexico 1867, erzählt in Cap. V p. 42, die Ankömmlinge hätten zuerst einen Theil der Lagune mit Erde angefüllt und auf dem so gewonnenen festen Boden vor Allem ihrem Gotte ein Haus (Ansita) erbaut. Darauf fährt er fort: „In der folgenden Nacht sprach Huitzilopochtli zu seinem Priester: verkünde der Gesamtheit der Mexicaner mein Gebot. Die Anführer, jeder mit seinen Verwandten, seinen Freunden, seinem Gefolge, sollen sich in vier grosse Quartiere theilen rund um mein Haus herum, jedes der Quartiere aber volle Freiheit haben, in seinem Bezirke nach eigenem Ermessen zu bauen.“ Weiter befahl der Gott seinem Volke, auch die Götterbilder (los dioses) zu theilen. Jedes Quartier soll die seinen bezeichnen und dann sich in so viele Unterabtheilungen gliedern, als die Zahl seiner Götter betrage. So wurde jedes der vier Quartiere in kleinere getheilt nach der Zahl der Calpulteona genannten Idole.“ Fray Augustin de Vetancurt, Cronica de la provincia del Santo Evangelio de Mexico p. 212 bei Bandelier pp. 578. 591, giebt deren Zahl auf zwanzig an. Spuren derselben haben noch lange nach der Eroberung sich erhalten. Die vier grossen Quartiere bestehn bis auf den heutigen Tag. Hiessen sie einst Majotlan, Taopan, Aztacalco, Cuepopan, so führen sie jetzt die Namen S. Juan, S. Pablo, S. Sebastiano, Sa Maria. — Duran's Darstellung wird dadurch besonders bemerkenswerth, dass sie den Anschluss der localen Gliederung an die Stammesorganisation der Urzeit nach vier grossen, in der Vierzahl der Huitzilopochtli-Priester erkennbaren Blutsgenossenschaften ausser Zweifel setzt.

Wie Tenochtitlan so andere Niederlassungen. Nach Brasseur de Bourbourg's Introduction au Popol Vuh p. 117 bildet die Abtheilung in vier Quartiere eine Auszeichnung der einheimischen Stämme überhaupt. Beispiele fehlen nicht. In vier Quar-

tieren leben die in Tezcuco vereinten Ueberreste der Tolteken. „Denn,“ bemerkt Ixlilxochitl, Histoire des Chichimèques et des anciens rois de Tezcuco, Partie I, Chap. XIII, p. 67, „die Colhuas, wie man damals die Tolteken nannte, waren in vier Tribus getheilt.“ — Die später mit Cortez verbündeten Tlascalaner hatten sich im XIII. Jahrhundert zu einem Bundesstaate von vier Orten geeint. Die Hauptstadt Tlascala wurde in vier Quartiere getheilt, jedes Quartier mit Mauern umzogen und einem der vier Orte überlassen. Müller S. 530. — Unter den Mexico tributpflichtigen Völkern werden die Naulteutli, d. h. „die vier Hauptmannschaften“ genannt. Bandelier p. 415. — Ixlilxochitl Chap. XXXV, p. 239 erzählt: „Netzahual-cayotzin theilte die Städte, Ortschaften und Dörfer der Acolhua in acht Districte und verordnete für jeden derselben einen eigenen Schatzmeister zur Eintreibung des Tributs.“ — Als Cortez zur Erbauung der neuen Stadt auf der Stelle der eroberten sich anschickte, theilten sich die Reste der Mexitin wiederum in vier Barrios. Bandelier p. 579, Note 24. —

Von besonderer Bedeutung sind die Mittheilungen des Popol Vuh über die allmälige Verbreitung der Quiche. Sie zeigen, welche Anhänglichkeit dieser Stamm der Vierzahl stets bewahrte. Bei ihrem Auftreten erscheinen die Quiche in drei Horden, jede nach dem Namen ihres Grossvaters, d. h. Urvaters (Balam Quitzo, Balam Agab, Mahucutah) genannt, jede eine Mehrzahl von Familien, die zwei ersten je 9, die dritte 4 umfassend (Cap. III, p. 207. Auch Antonio de Herrera, Historia general de los hechos de los Castellanos, Madrid 1786, Dec. III, Cap. XVIII, p. 141). Als nun in Tulan Zuiva die Quiche ihrer ursprünglichen Rohheit entsagt und Einsicht gewonnen hatten, gründeten sie Izmachi, bildeten daselbst vier Quartiere und verbreiteten sich über vier Hügel, die zusammen den Stammesnamen erhielten (Cap. VII, p. 341). Zu Izmachi gab es erst drei grosse Paläste. In diesen hielten die Quiche ihre Feste, tranken sie fröhlich aus bemalten Bechern. In Familien schieden sie sich, die Familien bildeten sieben chianit (gentes), die chianit wurden nach Quartieren geordnet. — Zuletzt gründeten sie Gumarcah, mit anderm Namen Utatlan. Hier theilten sie sich

in 24 „grosse Haufen“. Neun derselben kamen auf die erste, neun auf die zweite, vier auf die dritte der alten Horden, zwei wurden zu einer vierten verbunden. — Wir sehen aus dieser Darstellung, dass mit der Gründung jeder Ansiedelung die Vierzahl von neuem ihr Ansehn zur Geltung bringt. Sind es der Horden drei, der Paläste drei, Izmachi erhält vier Quartiere, vier Landbezirke, Gumurrah eine entsprechende Vermehrung der Horden. Die Vierzahl der Urmütter bestimmt die Organisation der Gemeinden. Dieselbe Wahrnehmung knüpft sich an das Auftreten der Tolteken und der Aztecas-Mexitin. Bei beiden Stämmen werden die Ansiedelungen nach der Vierzahl gegliedert, während bei beiden die Wanderhorden eine abweichende Zahl, nämlich sieben, zeigen: die Tolteken nach Ixlilxochitl Ch. II, p. 13 übereinstimmend mit Torquemada und Veytia, bei Bandelier p. 389, die Mexitin nach den von demselben Schriftsteller auf pp. 399. 571. 586 zusammengestellten Zeugnissen. Im Kampfe bleibt also der Sieg stets der Tetras der Schöpfungssagen, eine Thatsache, welche für die Ursprünglichkeit des Dualsystems ein beredtes Zeugniss ablegt.

Das letzte Beispiel der Viertheilung bietet Peru. Die Hauptstadt sowohl als das Reich der Incas ist auf der Grundlage dieser Zahl organisirt. Eine Aufzählung der Zeugnisse verlangt diese allbekannte Thatsache nicht. Nur eines Mythus will ich gedenken, weil in ihm der Ursprung des Viersystems von neuem auf die Volksanfänge zurückgeführt wird. Zu Tiacuahanu nämlich am Titicaca-See, südlich von Cuzco, erschien ein Mensch, der so mächtig war, dass er die Welt in vier Theile theilte und an vier Personen verschenkte, den nördlichen dem Manco-Capac, den südlichen dem Colla, den östlichen dem Tokay, den westlichen dem Pinahua. — Der mächtige Mann ist Viracocha, der aus dem Wogenschaume des Titicaca-Sees geborne Gott, welchen die umwohnenden Aymaras als Schöpfer von Sonne, Mond und Sternen verehren. Müller S. 313 ff. Dem toltekischen Quetzal-cohuatl, dem Votan der Majastämme, tritt er gleichgeltend an die Seite. Aelter also als die Herrschaft der Incas, älter selbst als die Himmelskörper ist in Peru die Viertheilung, dieser stete Begleiter jenes poseidonischen Telluris-

mus, welcher der Denkweise der Urgeschlechter ihre Richtung giebt.

Auf der örtlichen Gliederung, die ich bisher betrachtete, ruht die Ordnung der Verwaltung. Nach den vier Quartieren und den zwanzig Barrios bestimmt sich die Zahl der Anführer in Krieg und Frieden. Jedes der vier Quartiere, bemerkt Iuan de Torquemada, Monarchia Indiana, Lib. III, Cap. XIV, umschliesst eine Anzahl kleinerer, alle haben ihre besondern Vorsteher. — In den Händen dieser Vorsteher liegt die oberste Leitung des Staats. Clavigero Buch VII, Kap. XIV nennt vier Herrn, die bei der Ankunft der Spanier das Land regierten, im Eingange des Buchs III aber einen Senat der angesehensten Männer, deren Zahl bei der Erbauung der Stadt auf zwanzig anstieg. Gewiss meint Bernal Diaz de Castillo diese 20 „ältern Brüder", wie der einheimische Titel lautet, wenn er in den Kapiteln XCV und XCVII seiner Historia verdadera Montezuma mit Hilfe der veinte anzianos vejos seine täglichen Anordnungen treffen lässt. —

Zu weitern Bemerkungen veranlasst die Beutetheilung nach dem Falle von Tecpanecca im Jahre 1430. Berechtigt sind die vier Vorsteher der vier grossen Quartiere Mexico's, ferner die zwanzig Hauptleute der zwanzig Barrios, überdiess die zwei höchsten Heerführer, der Tlaca-tecuhtli und dessen College Cihua-cohuatl. Bandelier p. 590 ff. Der Titel Cihua-cohuatl führt zu den Geschwisterpaaren der Ursprungssagen zurück. Cihuatl bedeutet nämlich „Frau", Cohuatl „Schlange", die Zusammensetzung also „weibliche Schlange". (Bandelier p. 587 beschreibt die bildliche Darstellung in dem Codex Mendoza.) Neben Tlaca-tecuhtli steht also Cihua-cohuatl wie Yn neben Yang, Mutter neben Vater, oder nach der Auffassung der Ursprungssagen die Schwester neben dem Bruder. In gleicher Weise lautet die Anrede des Stamms „Vater und Mutter" nach Brasseur de Bourbourg, Popol Vuh p. 207, Note 3: eine Verbindung, deren der Kaiser von China in den Staatserlassen zur Bezeichnung seiner höchsten Macht noch heute sich bedient. Alles Leben auf Erden verkündet den geschlechtlichen Dualismus seines Ursprungs. Das ist die Grundidee. Mithin kann

auch das Stammesregiment nur in dem binären Zahlsystem sich bewegen, die Zwei nur aus Mann und Frau zusammengesetzt sein.

Mit welcher Folgerichtigkeit die Aztecas-Mexitin diesen physischen Gedanken in ihren Einrichtungen festhielten, beweist eine Reihe einzelner Erscheinungen, die ich den bisher betrachteten noch anzureihen gedenke. Die Mexicaner, Acolhuaner und alle andern Nationen von Anahuac unterscheiden vier Weltalter, deren jedes mit dem Untergange eines Menschengeschlechts sein Ende nimmt. Clavigero Buch VI, Kap. XXIV. — Jedes vierte Jahr wird das dem Tezcatlipoca gewidmete Maifest mit besonderer Pracht gefeiert. Müller S. 616. — Vor jedem der monatlichen grossen Feste im Haupttempel von Tenochtitlan beobachten die Häupter der Barrios eine Fasten- und Busszeit von vier Tagen. Bandelier p. 162. Vergleichen Sie Clavigero, Buch VI, Kap. XXIII von den Bussübungen der Tlascalaner. — Andern Lebensgebieten gehören folgende Bestimmungen: Vier durch Zwischenzeiten getrennte Tage sind es, an welchen im Laufe eines Monats Markt gehalten wird. Clavigero Buch VI, Kap. XXXV. — Das zum Unterhalte des Stammeshauptes und seiner Familie bestimmte Grundstück bildet ein Viereck, dessen Seiten nach Ixlilxochitl's Ausdruck, Histoire des Chichimèques Ch. XXXV. p. 142 „genau" 400 einheimische Fusse messen. — Dasselbe Stammeshaupt ertheilt jeden vierten Monat allgemeine Audienz. Clavigero, Buch VI, Kap. XXV, p. 407. — Als Termin der Tributentrichtung von Seite zinsbarer Stämme wird bald ein Jahr bald jeder vierte Monat angegeben. (Bandelier p. 695.) — Endlich zeigt die Erzählung von der durch freiwillige Trennung eines Stammestheils von den Blutsgenossen herbeigeführten Gründung der Stadt Tlatelulco, welchen Einfluss das Dualsystem selbst auf die Darstellung geschichtlicher Ereignisse ausübte. Nach Duran Cap. V, p. 43 erfolgte die Secession auf Antrieb und unter der Leitung von vier vejos y principales. Don Mariano Veytia Lib. II, Cap. XV, p. 135, bei Bandelier p. 595 bestimmt die Zahl der Wegziehenden auf acht Blutsgenossenschaften. Bekannt ist die Feindseligkeit, welche beide Gemeinwesen bis zur Zeit ihres Untergangs gegen einander

übten, bekannt auch das Schicksal, das Tenochtitlan dem besiegten Tlatelulco im Jahre 1473 bereitete. Achtmal zwanzig Tage sollte die Degradation der Ueberwundenen zur Weiberkleidung dauern. Duran Cap. XXXIV, p. 271. — Also neben einander vier und acht, eine Harmonie, die nur aus dem traditionellen Ansehen der beiden Zahlen sich erklären lässt.

Genug der Nachweise. Der Ideenkreis der centralamerikanischen Völker liegt in seinem Zusammenhange vor. Es ist derselbe, in welchen die Traditionen, Lehren und Gebräuche der Pi-Sing uns einführten, dem die Irokesen mit ihren acht Geschlechtern und acht Totems (nach Waitz, Amerika S. 419) huldigen, den wir in den Gesängen der Gonds, den Zügen des aboriginischen Lebens überhaupt wiedererkannten, dem endlich die mosaische Noahsage nicht fern bleibt. Ueberall das gleiche Duassystem, gegründet auf die sinnlich wahrnehmbare Scheidung der Schöpfungskräfte Yn und Yang, die gleiche Entwicklung der Zwei zu der Vollkommenheit der Acht, die gleiche Unterordnung des Menschen unter das Gesetz alles Naturlebens, den mütterlich poseidonischen Tellurismus.

Woher die Uebereinstimmung so zahlreicher, durch weite Zwischenräume geschiedener Völker in der Auffassung der Achtzahl? Zufällig ist sie nicht. Ebenso wenig beruht sie auf Entlehnung. Undenkbar endlich das spontane Hervortreten desselben Gedankens an verschiedenen Punkten der Erde. Was bleibt? Die mitgetheilten Sagen geben alle die gleiche Antwort. Aelter als die erste Trennung der Stämme, so alt als die Erneuerung der Menschheit ist die Erkenntniss der Grenze aller Dinge in der Octas. Mag der Zusammenhang mit den Ursprüngen im Geiste der Westwelt frühzeitig sich verdunkelt haben: aus dem Bewusstsein der östlichen Stämme ist er bis heute nicht verschwunden. Hilflos stand der Hellene vor seinem *Πάντα ὀκτώ*, hilflos stehen wir selbst vor der sprachlichen Identificierung der Begriffe Neun und Neu, entsprechend dem griechischen *Ἐννέα-νέος*, dem lateinischen Novem-novus. Wer vermag vollends die Wahl der Achtzahl zur Bildung der Wörtergruppe achten, beachten, verachten und anderer Composita mehr zu erklären? Das Denkprinzip unserer Cultur bietet den

richtigen Ausgangspunkt nicht dar. Aus einer andern Quelle ist zu schöpfen, aus den Traditionen jener Ostwelt, welche der Uranschauung unseres Geschlechts Treue bewahrt. Je weiter die Forschung ihre Kreise zieht, um so gesicherter der Erfolg. Ausdehnung des Blicks bringt Erkenntniss. Vermag meine Studie über die Achtzahl die Anerkennung dieser Wahrheit zu fördern, so erachte ich die Mühe, die sie mir auferlegte, für reich belohnt.

XLI.

ΟΓΔΟΟΣ ΑΦ' ΗΡΑΚΛΕΟΥΣ.

Die Achtzahl in Elis.

Im ganzen Umfang der alten Literatur begegnet das Wort nur einmal. Die Parömiographen kennen es nicht. *Ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος* findet sich einzig und allein bei Cassius Dio LXXIX, 10. „Sardanapal — so nennt Xyphilin Elagabal, den Syrischen Wüstling auf dem Römischen Kaiserthrone — veranstaltete ununterbrochen Kampfspiele und theatralische Vorstellungen. In diesen erwarb der Athlete Aurelius Aelix grossen Ruhm. Allen seinen Gegnern überlegen, nährte er den Wunsch, in Olympia zugleich als Ringer und als Pancratiast aufzutreten. Wirklich trug er in den Kapitolinischen Spielen in beiden Kampfarten den Sieg davon. Die Eleer nämlich neideten ihm (und wollten verhindern) *μή — τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο — ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος γένηται.* Sie riefen also keinen Ringer in das Stadium, obwohl sie auf der Festprogramm-Tafel auch diese Kampfart mit aufgeführt hatten. In Rom dagegen erhielt er beide Siegespreise, was vor ihm noch Keinem gelungen war."

Als Sprichwort also galt die Redensart: *ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος.* Darüber lässt die Einschaltung: *τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο* keinen Zweifel. Möglich, dass sie nur in Elis populär war, möglich auch, dass sie die Grenze ihrer Anwendung auf den Ausgang

der Festspiele nie überschritt: eins ist sicher, allgemein war die Parömie bekannt, allgemein wurde sie verstanden. Darum tritt Dio auf keine Erläuterung ein. Eine solche ist in der That überflüssig. Denn der ganze Zusammenhang zeigt deutlich genug, was gemeint ist. Die zehn Hellanodiken, welche die Feste ordneten und alles darauf Bezügliche leiteten, befürchteten, Aurelius Aelix, der berühmte Athlete, möchte den Ruhm ihres Olympischen Heracles, der einst (nach Pausanias V, 8, 1 am Schluss) jenen zwiefachen Sieg davongetragen hatte, verdunkeln, und wussten nur durch die Unterdrückung der einen Kampfesart, der *πάλη*, des Fremden Absicht zu vereiteln. Die Zukunft rechtfertigte ihre Besorgniss. In Olympia abgewiesen, trat der Athlete in Rom auf und trug daselbst in den Kapitolinischen Spielen (deren Olympisch-Pelopische Verbindung mein Versuch über die Gräbersymbolik S. 221 ff. behandelt) den Heracleïschen Doppelsieg wirklich davon. Diess der Gedankengang der Stelle. Klar ist Alles, dunkel nur Eins, der Ursprung des Wortes *ὄγδοος ἀφ' Ἡρακλέους*. Ich bin überzeugt, darüber wussten die Eleer der Zeit Elagabal's ebenso wenig Auskunft zu geben als die übrigen Griechen über das *Πάντα ὀκτώ*. Befragt würden sie kurz geantwortet haben: *λεγόμενον δὴ τοῦτο παρ' ἡμῖν*. Heute bietet die Erklärung keine Schwierigkeit mehr. Wie eine reife Frucht fällt sie dem in den Schoss, der bis hierher gefolgt ist. Wir wissen, der Gedanke der Vollkommenheit ist das, was die Octas auszeichnet. Wir haben auch die vielen Fälle, in welchen diese Zahl als die Heracleische auftritt, aus Brief XI, erstes Bändchen S. 102, noch wohl in Erinnerung. Wie könnten wir uns wundern, jeden, der gleich Heracles den Doppelsieg davontrug — deren Pausanias V, 21, 5 eine Mehrzahl nennt, — zuletzt den Athleten Aurelius Aelix, als *ὄγδοος ἀφ' Ἡρακλέους*, als Octavius gleich dem Amphitryoniden, bezeichnet zu finden?

Die Vergleichung des siegreichen Pancratiasten mit Heracles findet in Pausanias' zu Olympia erkundeter Erzählung (V, 8) eine Parallele. „Der erste Pancratiast, der (nach Iphitus' Herstellung der Spiele) über seine Gegner den Sieg davontrug, war der Syracusier Lygdamis. Dieser Lygdamis hat in seiner Vaterstadt bei den Steinbrüchen ein Denkmal. Ob er dem

Thebanischen Heracles auch an Körpermaass gleichkam, weiss ich nicht. Behauptet wird es von den Syracusiern." Also selbst auf das Körpermaass wurde die Vergleichung mit Heracles ausgedehnt, damit an dem vollen Ruhme nichts fehle. Bedarf meine Erklärung des *ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος* einer Bestätigung: in dem Entsprechen der Erzählungen von Lygdamis und Aelix ist sie gegeben.

Dank der Stelle des Cassius Dio steht jetzt eine wichtige Thatsache ausser Zweifel. In ihrer Auffassung der Octas als des arithmetischen Ausdrucks für die Begriffe Abschluss Vollendung stimmen die Eleer mit den Völkern primitiver Cultur vollkommen überein. Erstreckt sich dieser Einklang auch über die übrigen Denkgebiete? Lassen Sie uns bei dieser Frage verweilen. Was zunächt die Binär-Arithmetik, welcher die Octas angehört, betrifft, so finden wir in der That jedes ihrer Glieder entwickelt. Die Acht wiederholt sich in den acht Städten, in welche nach Strabo VIII, 356 die Elis benachbarte Pisatis zerfiel. Sie tritt auch in chronologischen Angaben als typische Zahl auf, so bei Paus. V, 16, 1 (vergl. Paus. V, 22, 3 über Locrer und Abanter). — Verdoppelung der Octas zeigt das Collegium der zechszehn Matronen, die in den Heräischen Spielen den Vorsitz führen und in dem auf dem Marktplatz der Stadt eigens dafür errichteten Hause der Göttin das Prachtgewand weben. Pausanias V, 16 und VI, 24, 8 theilt darüber folgendes Nähere mit. Die Landschaft Elis hatte sechszehn Städte. Jede dieser sechszehn wählte eine Matrone. So entstand das Collegium *τῶν ἑκκαίδεκα καλουμένων γυναικῶν*. Später wurde die Wahlart, nicht die Zahl der Frauen geändert. An die Stelle der sechszehn Städte traten die acht Phylen, in welche die Landschaft Elis nach dem Verlust eines Theils an die siegreichen Arkader getheilt worden war, und deren jede jetzt zwei zu wählen bekam. Von einer nochmaligen Aenderung ist nirgends die Rede. Im Gegensatz zu dem mehrfachen Wechsel in der Zahl der Hellanodiken tritt diese Stabilität recht bedeutsam hervor. Denn jener waren es erst zwei, dann neun, darauf zehn, seit der Eintheilung der Eleer in zwölf Phylen zwölf, nach dem Kriege mit den Arkadern acht, schliesslich seit Olympiade VIII (289 v. Chr.) wieder zehn: eine Zahl, die

Pausanias auch für seine Zeit bezeugt. — Weitere Vervielfachungen der Acht werden uns nicht zur Kenntniss gebracht. Denn die Zutheilung einer Helferin für jede der Sechszehn zur Dienstleistung bei den Heräischen Spielen kann nicht als Anerkennung einer selbstständigen 32 betrachtet werden. —

Um so häufiger zeigen sich die Theilglieder Vier und Zwei. Jedes vierte Jahr, nach dem Sprachgebrauche der Alten *διὰ πέμπτου ἔτους*, quinto quoque anno, weben die Sechszehn den Heräischen Peplos. (P. V, 16, 2.) In denselben Zwischenräumen folgen sich die Olympischen Feiern. Vier Brüder sind es, die der Kretische Heracles, der älteste der Dactylen-Cureten, im Wettlauf sich versuchen lässt. (P. V, 7, 4.) Vier ist auch die Zahl der Poseidonischen Flügelrosse, welchen Pelops den Sieg über Oenomaus, den Erwerb der Hippodamia verdankt. (P. V, 8, 1; V, 16, 3; V, 17, 4. Pindar. O. I, 109 ff. Philostrati Imagg. XVII. Strabo VIII, 355.) In Vierzahl werden die Iones genannten Nymphen verehrt. (P. VI, 22, 4.) — Vier sind endlich die Theile, in welche Homer die Eleer zerlegt, vier ihre Anführer, vierzig ihre Schiffe. (Strabo VIII, 360. P. V, 3, 4.) — Die Zwei liegt in vielfachen Anwendungen vor. Dem Oekisten Oxylus werden zwei Söhne gegeben, Aetolus und Laius. Der Hellanodiken sind es anfänglich zwei (P. VI, 9, 4). Die Molioniden, Söhne des Ureis, erscheinen als Zwillingspaar gleich den Dioscuren. In Thalpius und Amphimachus, in den Müttern Therophone Theronike wiederholen sie sich. Die gleiche Zweizahl wird in dem Geschlechte der Tyro, in dem Stamme der Melampodiden festgehalten (Mutterrecht S. 270, 291 u. a. m.). In Zweizahl werden Zeus und Hermes Altäre gewidmet, in Zweizahl die Nymphen und Heracles dargestellt (P. V, 14, 15, 20, 30). Endlich anerkennen auch die sechszehn Matronen die Duas als Grundzahl. Pausanias V, 16, 4: „Die Sechszehn stellen zwei Chorreigen auf, und nennen den einen Chor der Physcoa, den andern Chor der Hippodamia.“ Darüber MR. S. 397. — Sie sehen: die Duas ist den Eleern dasselbe was allen übrigen Octasvölkern, die Fundamentalzahl, deren arithmethische Progression von 2 zu 2×2, von 2×2 zu 2×2×2 allen Bewegungen des physischen Lebens Regel und

Gesetz auferlegt. Eine Anschauung, zu welcher Plato's Epinomis p. 990 am Schlusse und 991 am Beginn zurückkehrt.

In dem Binärsysteme liegt eine Culturstufe. Sie wissen welche. Die des Mutterprincipats in Denken und Leben. Sind in den Elischen Traditionen Spuren dieser primitiven Geistesart erhalten? Ich antworte: Zahlreicher und sprechender bietet sie kein anderer Hellenischer Stamm. Die Nachweise giebt das „Mutterrecht" in den §§ 119—133, S. 267—308. Vergegenwärtigen wrr uns die wichtigsten Momente.

Als älteste einheimische Gottheit tritt der Knabe Sosipolis auf, *ἐπιχώριος Ἠλείοις δαίμων*. Retter des Landes schon als Säugling, wird er im Culte den grossen Urmüttern Eileithyia und Tyche geeint. Seine tellurische Natur verkündet die Schlangengestalt, in welche verwandelt er das Volk im Kriege gegen die Arkader zum Siege führt, ebenso das Füllhorn in seiner Linken; die Stufe uranischer Erhebung das Sternengewand, welches die Knabengestalt umhüllt (Paus. V, 20, 23; VI, 25, 4). Lückenlos liegt der Gedankenkreis der Urzeit hier vor. Auf dem Principat der Maternität ruht die Elische Gesellschaftsordnung, des Landes Wohlfahrt in Krieg und Frieden. —

Entschlossen tritt das Matronenthum den Angriffen entgegen, welche der Lichtheld Heracles mit seinen 300 Begleitern gegen die mütterliche Lebensgrundlage richtet. Molione's Sohnespaar, Eurytus und Kteatus, trägt über den Amphitryoniden den Sieg davon. Die Rache des Mordes, den der Besiegte aus dem Hinterhalte bei Cleonae verübt, verfolgt die Mutter. Mit dem Fluche belegt sie den Besuch der Isthmischen Spiele. Sie allein tritt handelnd auf, Actor der Vater verschwindet. Pherekydes identificirt ihn mit Poseidon, ebenso Apollodor II, 7, 2; eine andere Wendung macht ihn zum *μητροπάτωρ*, er selbst nennt die von ihm gegründete Stadt nach der Mutter Myrina. Die Religionsstufe, welche in dieser Tradition hervortritt, ist dieselbe, die Sosipolis' Sternengewand erkennen lässt, die lunare. Aus dem silbernen Mondei sind die Molioniden geboren, in Zweizahl gleich den Dioscuren. Als Mondsöhne bekämpfen sie den Lichthelden und dessen solarisch-väterliches Prinzip. (Paus. VIII, 14, 6. Mutterrecht § CXIX.)

Die Matronen nehmen an dem Widerstande Theil. In der höchsten Noth des Landes geloben sie das schwerste der Opfer, das der Keuschheit, um sich der Mutter Athene Beistand zu sichern. Erfolglos bleibt Heracles' Unternehmen, das Recht der Maternität dem Epeischen Stamme gerettet. (MR. §§. CXX. CYXI.)

Zu dem feindlichen Verhalten gegenüber dem Amphitryoniden steht die begeisterte Aufnahme, welche Pelops findet, im schärfsten Gegensatze. Hippodamia freut sich der Verbindung mit dem Fremdling, selbst bekränzt sie des Siegers Haupt (P. VI. 20. 10). Dankerfüllt stiftet sie der göttlichen Mutter, die ihr den Gemahl verliehen, die Heräen, Wettrennen der Jungfrauen in vierjährigen Zwischenräumen (P. V. 14. 3). Woher dieses gegensätzliche Verhalten? Ich antworte: Tellurisch-Poseidonisch, nicht Solar ist die Culturstufe, welche Pelops vertritt. Zu Poseidon fleht er um Sieg, von Poseidon empfängt er das göttliche Viergespann, durch Poseidon wird er in den Kreis der Unsterblichen eingeführt. Nacht und Mond, nicht Tag und Sonne entsprechen seiner Natur. Nächtlicher Weile fleht er zu seinem Beschützer. Im Mondesschein löst er Hippodamiens Gürtel. Im Mondeslicht feiert Heracles um sein Mal die Olympischen Spiele (MR. CXXIII—CXXV). Mit Sosipolis und den Molioniden steht er also auf derselben Stufe, wie er denn am Sipylus mit Mater Plastene als einseitiger Muttersohn dargestellt ist (P. V. 13. 4). Nicht bedroht wird durch ihn der einheimisch Epeische Tellurismus, anerkannt vielmehr und auf eine höhere Stufe der Reinheit erhoben. Denn gebrochen ist mit Oenomaus die Herrschaft des unbeschränkten Naturgesetzes, der ultronea iniussa creatio, des finstern Todeslooses, das eheliche Mutterthum, das Heräische Gesetz zur Grundlage des Lebens erhoben. Daher sagen die Eleer, Niemand habe schönere Spiele gefeiert als Pelops, alle ältern Heroen überrage er in demselben Verhältnisse, in welchem Zeus die übrigen Götter (P. V. 12. 1), daher jene freudige Anerkennung, die Hippodamia ihm entgegenbringt, mit der sie nach dem Siege ihn bekränzt. Wie verschieden dies Schauspiel von dem, welches der Weiber Widerstand gegen Heracles bietet, und doch wie einheitlich der

bestimmende Gedanke. Bedrohung des Mutterprinzips entflammt den Zorn der Frauen gegen den Lichthelden, Erhebung desselben zu ehelicher Matronalität die Begeisterung für den Poseidonsgeliebten. Fortan empfängt Hippodamia die Huldigung ihres Geschlechts. Einen Chorreigen weiht ihr, der Stifterin der Spiele, das Heräische Collegium der Sechszehn (P. V, 16, 5). Im Heräum auch wird der Tisch bewahrt, der ihrer Kindheit einst als Spielzeug diente, jetzt die Kränze der Olympischen Sieger trägt (P. V, 20, 1). Im Hippodamium wird durch Frauen der Cult verrichtet (P. VI, 20, 4), aus Midea der Flüchtigen Gebein nach dem heimathlichen Boden zurückgebracht (P. VI, 20, 4). So verlangt es das Gedeihn des Landes, dessen friedliche Blüthe und Eunomie auf dem alten Principat der Mütterlichkeit ruht.

Die Höhe, zu welcher die Matronalität ihr Ansehen steigert, beweist eine von Pausanias im Lande vernommene Erzählung. Als nach Demophon's Tod, heisst es V, 16, die Pisaeer jede Mitschuld an den Frevelthaten ihres Königs von sich wiesen, und beide Theile zu friedlicher Beilegung des Streits sich einigten, wurde die Festsetzung der Vertragsbestimmungen den sechszehn Frauen des Heräischen Collegiums überlassen, je einer aus den sechszehn Städten des Landes, jedesmal derjenigen, die an Jahren, an Würde und Ansehn den andern vorging. — Nicht auf Familie und Haus bleibt also das Recht der Matronalität beschränkt; auch in öffentlichen Angelegenheiten liegt das Schiedsrichteramt in den Händen der Matronen. Recht bezeichnend ist daher die Lage des Gebäudes, in welchem die Sechszehn das Prachtgewand der Göttin weben. Welche andere Oertlichkeit als die des Forum entspräche in gleichem Grade der Machtstellung der Matronen? (P. VI, 24, 2. 7.)

Die Feindschaft des Epeischen Stamms gegen Heracles wird durch die Zuwanderung der Aetoler nicht gebrochen. Von den Heracliden, des Aristomachus Söhnen, trennt sich Oxylus, von ihnen verlangt er die Landschaft seiner Blutsverwandten zu gesonderter Niederlassung, beide Stämme verbindet er zu einem Volke, dem Elischen. (P. V, 1, 2; V, 3, 5; V, 18, 2. Strabo VIII, 355. 357. 341.)

Ein Mondgeschlecht gleich den Epeern sind die Aetoler. Endymion, der Mondgeliebte, hat beide gezeugt Epeus und Aetolus. Daher verehren beide dieselben Heroen, haben beide dasselbe Familienrecht. Als einseitige Muttergeburt giebt Oxylus, der Monophthalmos, in der Sage von dem Dianageliebten Maulthier, dem Coloniefúhrer, als Verehrer der Mutter Erde in dem Verbot, Grund und Boden für Darlehn zum Pfand zu setzen, sich zu erkennen (MR. § CXXII). Dieselbe Grundanschauung beherrscht den Mythus von dem Aetoler Meleager, von Althäa's Brandscheit, dem Morde der Mutterbrüder durch den Schwestersohn und von dessen Folgen (MR. § LXXVIII). Wie hätte diese tellurisch-lunare Religionsstufe der Feindschaft gegen den Vertreter des väterlichen Lichtprinzips zu entsagen vermocht? In der That opfert Oxylus nicht Heracles, sondern Augeas, der für die Reinigung der Ställe jenem den Lohn verweigert (P. V. 1, 7; V, 4, 1).

Das Delphische Priesterthum sucht dem Triumph der ältesten Culturstufe zu wehren. Einer aus Pelops' Stamm soll mit Oxylus in die Herrschaft sich theilen. Aber Agorius, den man nach langem Suchen zu Helice in Achaia entdeckt, verschwindet mit seinem kleinen Geleite spurlos aus der Tradition (P. V, 4, 2). Geschlechter vergehen, ehe Delphi Gelegenheit findet, seinen Versuch zu erneuern. Endlich erscheint der geeignete Zeitpunkt. In dem Jahrhunderte des Spartanischen Gesetzgebers Lycurgus, erzählt Pausanias V. 8, 2, „als Hellas durch innere Zerrüttung und Pestilenz an den Rand des Verderbens gerathen, entschloss sich Iphitus, ein Nachkomme des Oxylus, den Delphischen Gott um Erlösung aus so grossem Elend anzugehn. Die Pythia antwortete: er, der König, und die Eleer sollten den Olympischen Kampf der Vergessenheit (welcher er seit Oxylus verfallen), entreissen. Iphitus gehorchte. „Verloren war zwar zu seiner Zeit das Gedächtniss der alten Uebungen, aber nach und nach erwachte es wieder und jede neue Erinnerung führte zu neuer Bereicherung der Spiele." (V. 8, 2.) Iphitus that noch mehr. „Er bewog die Eleer," schliesst Pausanias, „Heracles zu opfern und der Feindschaft zu entsagen, die sie bis dahin gegen ihn gehegt." (Vergl. Strabo VIII. 357.) — Welche Bedeutung hat

das Ereigniss, von dem uns diese Mittheilung Kunde giebt? Eine verschiedene, antworte ich, je nachdem wir den Einfluss des Heracleischen Prinzips auf die Entwicklung des Olympischen Cults, oder den auf die Gestaltung des Elischen Volksthums ins Auge fassen. In jenem vollständiger Sieg des Apollinischen Lichtprinzips, in diesem ebenso entschiedene Behauptung der tellurischen Grundidee des Epeisch-Aetolischen Stammes. Für beide Entwicklungen bietet die einheimische Tradition, trotz ihrer Spärlichkeit, genügende Anhaltspunkte.

Unverkennbar ist die Erhebung, welche der Amphitryonide dem Olympischen Dienste bringt (Strabo VIII, 355). Ueber den Rheasohn, den Cureten des Mutterlandes Creta, den Gründer des Aschenaltars, den ersten Stifter der Festspiele, über Heracles Idäus, den Muttersohn, steigt er empor (Idäus: P. V. 7, 4; V. 8, 1; V. 13, 5; V. 14, 8. 7; V, 25, 7; VI, 70, 6; V. 23, 1. 2). Sein Werk sind die Sacralgebräuche. Von ihm stammt der Oleaster (*κότινος*), mit dessen Zweigen der Sieger gekrönt wird (P. V, 7, 4; V. 15, 3), von ihm die Weisspappel, deren Holz allein zum Culte verwendet werden darf (P. V. 14, 3); von ihm das Opfer zur Abwehr der Fliegen (P. V, 14, 2). Auf ihn wird die Sitte, fremder nicht eigener Pferde zum Rennen sich zu bedienen (P. V, 8, 1), auf ihn der Xystus-Name (P. VI, 23, 1) zurückgeführt. Seine Arbeiten sind im Tempel des Zeus Olympius dargestellt (P. V. 10, 2; V. 11, 3), denn im Dienste des höchsten himmlischen Wesens hat er gekämpft. Mit Heracles verknüpft Pindar's sechste Olympische Ode die Siegesprophetie der Jamiden, jene Prophetie, welche dem düstern Geiste der Melampodischen Mantik den Lichtgedanken des Triumphes über die finstere Gewalt des Tellurismus, über den ewigen Tod und Untergang des stofflichen Lebens entgegenstellt und so der Klytidischen Stufe der Weissagung Vollendung bringt (MR. § CXXVIII).

Hand in Hand mit der Zurückdrängung der mütterlich-tellurischen Religionsidee geht die des weiblichen Geschlechts (MR. S. 283). Kein Frauenfuss darf die Prothysis des Zeusaltars überschreiten (P. V, 13, 5). Noch grösser ist die Demüthigung der Matronen. Ihre Gegenwart entweiht die Fest-

feier (P. VI, 20, 6 mit Siebelis' Anmerkung). Während der Dauer derselben sind sie in das Land jenseits des Alpheus, also in dasselbe Gebiet verwiesen, in welchem zu derselben Zeit die aus Olympia vertriebenen Fliegen eine Zuflucht finden. Gleich verhasst sind dem Bekämpfer jeglicher Gynaikokratie, Heracles *μισογύνης* (MR. S. 88) die Frauen und die Thiere, die an Leichen ihr Gefallen finden. Tod steht auf der Uebertretung des Verbots (P. V, 6, 5; VI, 20, 6). Welch' ein Sieg der Apollinischen Lichtmacht, welch' ein Unterliegen des Epeisch-Aetolischen Erdrechts! Umsonst also hat Molione, umsonst haben die Matronen gegen Heracles gekämpft. Durch Iphitus wird dem alten Landesfeinde entscheidender Sieg gesichert.

Unanfechtbar scheint die Richtigkeit dieser Folgerung. Doch anders entscheidet die Geschichte. In dem Gemälde, das Pausanias von den religiösen Zuständen seiner Zeit entwirft, tritt der mütterlich-tellurische Gedankenkreis der Epeischen Vorzeit mit einer Bestimmtheit hervor, welche die Bewahrung des überlieferten Culturgedankens gegenüber der Entwicklung des Olympischen Zeusprinzips ausser Zweifel setzt. Vorherrschend ist die Poseidonische Auffassung der zeugenden Männlichkeit, die lunare der gebärenden Weiblichkeit; mit ihr der Todesgedanke und jene Auszeichnung der Maternität, welche den Tellurismus überall begleitet, aufs engste verbunden. Den Poseidonismus verkündet die Menge der dem Gotte errichteten Standbilder (Strabo VIII, 343), die Statue des Neptunus Satrapes „in dem besuchtesten Theile der Stadt“ (P. V, 25, 5) mit dem Dienste der Triphylischen Samicum (Str. VIII, 343), die Bezeichnung *Λαοίτας*, „Erzeuger, Vater des Volks“, die Geltung als Taraxippus (P. VI, 20, 8—10), die Pferdegestalt selbst weiblicher Gottheiten, der Hera und der Athene (P. V, 15, 4); — denselben die Heiligkeit der Flüsse Cladeus und Alpheus auch in dem Zeusculte (P. V, 10, 2; V, 13, 5).

Der Gedanke der lunaren Mütterlichkeit findet seinen Ausdruck in Artemis und dem *Μήνιον* (P. VI, 26, 1). Unter den Darstellungen des gebärenden Naturprinzips wird keine öfter, keine mit grösserer Auszeichnung genannt, als Endymion's in Liebe entbrannte Beschützerin, die Freundin schöner Jünglinge

(Philomirax P. VI, 23. 6). „Mit Artemisien, Aphrodisien, Nymphaeen bedeckt ist das Land“ (Str. VIII, 343). Die Volksthümlichkeit der Göttin bezeugt die Sage von ihrer Liebe zu Alpheus, der beiden gemeinsame Altar (P. V, 14, 5. Sch. Pind. Ol. V. 10), die jährliche Panegyris, die ihr, der Alpheonia oder Alpheusa in dem heiligen Haine zu Olympia gefeiert wird (P. VI. 22, 5), das Aristarchium und die Geschichte seiner Beraubung durch Sambicus (Plut. Qu. gr. 47). Alle Reiche der Natur in einer Mütterlichkeit umfassend heisst sie bald Elaphia (P. VI, 22, 5), bald Daphnia. bald *Κοκκώκα* (von *κόκκος*, *μόριον γυναικεῖον*. Str. VIII, 434. P. V. 14, 3. Et. M. s. v. MR. S. 272), *Κόρδαξ* von dem lasciven Tanze, mit dem Pelops sie ergötzt (P. V, 22, 1); *Δέσποινα* und *Επίσκοπος* von ihrem Herrscher- und Aufsichtsberuf über Land und Volk. In letzterer Eigenschaft findet sie, Pan geeint. Aufnahme in dem Prytaneum. —

Der Gedanke des ewigen Verfalls und Untergangs. der die chthonische Naturbetrachtung begleitet. wird in den Elischen Culten besonders betont. Der schrecklichste aller Taraxippi ist der Olympische (P. VI. 20, 9). Allein von allen Menschen verehren die Pylischen Eleer den Gott Hades. Begründet wird die Entstehung dieses Cults durch eine Erzählung, in welcher der Gegensatz des Chthonismus zu Heracles' Lichtnatur von neuem hervortritt. Als nämlich, so lautet die Sage bei Pausanias V. 25, 3, „der Amphitryonide sein Heer gegen Pylos führte und Athene ihm Beistand lieh, da sei Hades den Bedrohten zu Hilfe geeilt sowohl aus Hass gegen Heracles als wegen der Ehren, die er bei den Pyliern genoss. — — — Die Eleer also errichteten dem ihnen gewogenen, Heracles aber feindlich gesinnten Gotte das Heiligthum, nämlich einen Tempel und Peribolos. Geöffnet wird er jährlich nur einmal, und auch dann nur für den Opferpriester. Diess nach meiner Meinung aus der Ursache, weil die Menschen nur einmal in Hades' Reich eingehn.“ Die gleiche Todesbeziehung zeigt der Name Acheron, welchen die Pylier einem ihrer Flüsschen beilegen, dieselbe der Demeter- und Kora-Cult, der ergänzend zu dem des Hades hinzutritt, um — so erklärt Demetrius Scepsius — das Schwanken des Erdertrags zwischen Unfruchtbarkeit und Fülle durch den

Götterverein darzustellen (Str. VIII, 341). — Schmerz über das Todesloos alles Lebens mischt sich selbst in die Festfreude der Olympien. Mehrere Thatsachen sprechen lautes Zeugniss. In der Abenddämmerung des ersten Feiertags ertönt der Threnos der Frauen am Cenotaph des Thetissohnes (P. VI, 23, 1). Ferner: Demeter Chamyne wird dem gegen der Frauen Anwesenheit gerichteten Verbote nicht unterworfen; sitzend schaut ihre Priesterin den Spielen zu, sie die einzige aller Matronen, doch Vorbild für andere, denen gelegentlich die gleiche Auszeichnung zu Theil wird (P. VI, 20, 6; VI, 21, 1. Sueton in Nerone C. XII). — Endlich. Als Chthonios besitzt Zeus einen Altar, als Kataibates einen andern. In Plutonischer Natur zeigt ihn jener, als zerstörenden Blitzschleuderer der zweite (P. V, 14, 6. 8). — Kein Strahl Apollinischen Lichts erleuchtet diese Vorstellungen und Culte. Des Lyciers Sarpedon Klage über die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, das gleich den Blättern des Waldes grüne, um bald wieder verweht zu werden, waltet in ihnen. Daher das hohe Gefallen, das Pyrrho, der getreue Vertreter des Elischen Volksgeistes, an dem Gleichniss fand (Diogenes Laert. IX, 11. MR. P. 274). —

In einer letzten Reihe von Erscheinungen erkennen wir jene Höhe des mütterlichen Ansehns, das die Poseidonisch-lunare Culturstufe auszeichnet. Athene ist Burggöttin der Stadt Elis, nicht jene zu der höchsten Geistigkeit entwickelte Zeustochter Athene, sondern die Gebärerin alles stofflichen Lebens, welche gleich Poseidon Rossgestalt liebt (P. V, 15, 4), in den Zeiten der Noth als *Μήτηρ* durch das Keuschheitsopfer der Matronen versöhnt wird, als Gebärerin des Frühlichts aus dem Mutterschoosse der Nacht den Hahn auf ihrem Helme trägt, jene Athene also, in deren Aphroditischer Auffassung der reine Tellurismus der Epeischen Religion und Cultur sich ausspricht (P. VI, 26, 2. MR. S. 271). — Aus derselben Wurzel entspringt die Auszeichnung des Adels der Muttergeburt. In dem bildlosen Dorischen Metroon stellen die Eleer die Römischen Kaiserbilder auf. Entscheidend ist ja der mütterliche Ursprung (P. V, 20, 5; VI, 19, 7). Diese Eugeneia vertritt der Elische Philosoph Hippias. Der heimathlichen Auffassung folgend

stützt er seine Lehre auf die Heiligkeit der Mutter Erde (Plato im Menexenus p. 237. MR. S. 273). — Unter denselben Gesichtspunkt fallen noch andere Erscheinungen. Unverträglich mit der matronalen Würde ist die Beschälung der Stuten durch Esel. Kein Maulthier soll im Lande Elis aufgezogen werden. Auf einem alten Fluche ruht diess Verbot gleich jenem, welches dem Eleer die Theilnahme an den Isthmischen Spielen untersagt (P. V, 3, 2; V, 9, 2. Plut. Qu. gr. 52. MR. S. 273). Weiter tritt die entscheidende Bedeutung der mütterlichen Abstammung in der auf cultlichen Bildwerken wiederholt bemerkbaren Zusammenstellung des Kindes mit der Gebärerin hervor. Neben Hera steht ein Ephebe, bewaffnet zur Vertheidigung der Mutter; neben Aphrodite ein nackter Knabe; neben Themis das Töchterpaar der Horen, neben Latona Apoll mit Artemis. In gleicher Weise wird Hippodamia mit der Mutter, Thetis mit Achill, mit Memnon Eos verbunden, des Vaters nie gedacht (P. V, 11, 2; V, 13, 4; V, 17, 1; V, 22, 2). An den Säugling Sosipolis, an Molionens Sohnespaar schliessen diese Darstellungen sich an.

Doch nicht nur als Mutter, auch als Gattin, selbst als Mädchen wird das Weib ausgezeichnet. Der Eleer opfert nicht den Heroen allein, gleicher Ehre würdigt er deren Gemahlinnen (P. V, 16, 3), Das Andenken der Siegerinnen in den Heräischen Spielen wird durch Porträtbildnisse gefeiert (P. V, 16, 2. Plinius XXXIV, 16). In der Gallerie des Heräum, das diese Werke vereinigt, mag der Eleer Hippias den Gedanken zu seiner Synagoge berühmter Frauen gefasst haben (Athenaeus XIII, 609 MR. S. 274). Zu den Eöen und dem Cataloge der Heroinen alter Zeit werden wir zurückgeführt. Alles, was Elis bietet, zeigt dasselbe Gepräge. In der dem ehernen Stiere auferlegten, von Delphi's Priesterschaft zwar gemilderten, nicht aber verworfenen Mordsühne offenbart sich jene dem mütterlichen Tellurismus eng verbundene Geistesrichtung, die, noch ganz von dem Stoffe beherrscht, dem innern Momente des Willens keine Beachtung schenkt (P. V, 27, 6; VI, 11, 2. MR. S. 273. Plato, Gesetze IX, p. 874. Pollux VIII, 125). Alterthümlich sind die Opfergebräuche (P. V, 15, 6; V, 16, 5; VI, 20, 2), alterthümlich Anlage und Bauart des Forum (P. VI, 24, 2, 7).

alterthümlich Sprache und Aussprache (Hesych. *Βαρβαρόφωνοι*). Was der Urzeit seine Entstehung dankt, gilt am höchsten. So der Schwur an Sosipolis' Altar, so das Verbot des Besuchs der Isthmischen Spiele, so das der Maulthierzucht. Nirgends zeigt sich der Zusammenhang der spätern Zustände mit den Culturanfängen gelöst oder gelockert. Das Jahrhundert der Antonine erkennt in Elis das wohlerhaltene Denkmal der Vorzeit.

Wie bescheiden erscheint jetzt Iphitus' Stellung in der Geschichte seines Landes, wie verschieden seine Rolle von der eines Reformators auf dem Gebiete des Glaubens und der Gesittung! Erfüllung finden zwar die Erwartungen, welche die Delphische Priesterschaft an die Erneuerung des Olympischen Zeusdienstes knüpft: denn siegreich entwickelt sich hier die Idee der geistigen Paternität, vor welcher das Weib in den Hintergrund tritt: das Heracles dargebrachte Friedensopfer dagegen vermag die mütterlich-tellurische Gedankenwelt des Epeisch-Aetolischen Stammes nicht umzugestalten. Dem Collegium der sechszehn Frauen ist Iphitus' Discus anvertraut. Im Heiligthum der Hera wird er bewahrt, daneben Hippodamiens Ruhebett und der Tisch, von welchem die Olympischen Sieger ihre Preiskränze empfangen. Ueberall der Gedanke des Mutterprincipats.

Nicht weniger als in dem Kampfe gegen das Apollinisch-Heracleische Lichtprinzip erprobt sich die Widerstandskraft des Epeischen Stammes gegenüber Dionysos' Sonnenmacht. Nirgends zwar findet der phallische Herr der Naturzeugung bereitwilligere Aufnahme als in Elis, aber auch nirgends treten die beengenden Schranken des tellurischen Denkgesetzes mit grösserer Entschiedenheit ihm entgegen. Für beide Thatsachen fehlt es nicht an Beweisen. Vielfach bezeugt ist die Verbreitung des Dienstes. Vor allen Göttern, berichtet Pausanias VI, 71, 4, wird der Semele Sohn von den Eleern verehrt. Zwischen Forum und Menion steht das berühmteste seiner Heiligthümer, jenes, in welchem er das Wunder der Weinverwandlung vollbringt, ein anderes am Flüsschen Leucyanias, in welchem er als Leucyanites verehrt wird (P. VI, 21, 4). Nach dem Glauben des Volks ist die Alpheuslandschaft seine Geburtsstätte (Diodor III, 65). Physcoa, ein Weib aus dem Elischen Demos Orthia die erste Sterbliche,

die er erkennt, Narkaeus, beider Sohn, der Gründer seines Dienstes. Mit gleicher Bestimmtheit giebt der maassgebende Einfluss des Tellurismus sich zu erkennen. Trotz der Identificierung des Dionysos mit Helios, welche für Elis von Hesych bezeugt wird, behauptet die Poseidonische Auffassung der zeugenden Männlichkeit das Uebergewicht. In dem Wasser des Leucyanias wohnt der Gott, am Alpheus ist er geboren, aus den Meeresfluthen taucht er auf, den Frauen Fruchtbarkeit zu bringen. (Plut. Qu. gr. 36, Theseus 16, Isis et Os. 35). Narkaeus heisst nach dem feuchten Elemente sein und der Physcoa Sohn. Pelops, dem Poseidongeliebten, wird er an die Seite gestellt (P. V, 14. 8). — Dem Tellurismus verbindet sich der Todesgedanke. Bezeichnend für die Elische Auffassung ist der Bilderkreis, welcher eine Seite des im Heräum bewahrten Siegestisches schmückt. Dargestellt sah Pausanias V, 20. 1 „Pluton und Dionysos, Persephone und zwei Nymphen, die eine den Ball, den Schlüssel die andere in der Hand. Pluton's Attribut nämlich ist der Schlüssel; mit diesem, so sagen die Eleer, verschliesst er den Hades, so dass Niemand wieder aufsteigen kann.“ Nicht als uranische Lichtmacht tritt Dionysos in dieser Götterumgebung auf. Den Beherrschern des Schattenreichs, Pluton dem Schlüsselträger und der schrecklichen Persephone gesellt, nimmt er selbst Hadesnatur an. Kein Lichtstrahl erleuchtet die Finsterniss. Alles verkündet Tod und Hoffnungslosigkeit, Tod nicht nur der Schlüssel, sondern auch der Ball, den die zweite der Nymphen trägt; denn die Beziehung zu Wiedergeburt und Theilnahme an der Seligkeit eines jenseitigen Daseins, welche der Sphaira eine so allgemeine Verbreitung in der Gräberwelt gebracht hat, ist die Frucht der Orphischen Entwicklung des Bacchischen Mysteriums, welcher Elis, nach dem Mangel bezüglicher Denkmäler zu schliessen, fern blieb. — Der Sieg des tellurisch-mütterlichen Prinzips zeigt sich endlich in der hervorragenden Stellung, welche das Matronenthum neben Dionysos behauptet, ebenso in dem mässigenden Einfluss, den es auf die Entwicklung seines Dienstes ausübt. Mit dem Reichthum, den der phallische Gott der Befruchtung dem Lande schenkt, erbaut Narkaeus der Athene Narkaea einen Tempel.

Der Maternität gedenkt er an erster Stelle. Denn diese Dionysische Athene ist nicht verschieden von jener, die Elis als *Μήτηρ* verehrt, der die Matronen das Keuschheitsopfer darbringen, die als Mutter des Frühlichts auf der Elischen Burg thront. Ferner: Dionysos gegenüber vertritt Hera die matronale Würde. Wiederholt zeigt sich die Verbindung beider Dienste. Mehr als eine Statue des männlichen Gottes steht im Heräum. Physcoa, der Dionysos-Geliebten, wird Hippodamia, die Pelopsgemahlin, an die Seite gestellt, der einen neben der andern ein Chorreigen gestiftet, (P. V, 17, 1.) Ein Collegium Bacchischer Priesterinnen erblickt Plutarch, Mull. virtt. Mikka et Megisto, in den Sechszehn, die mit Binden um das Haupt, Oelzweigen in den Händen auf offenem Markte dem Tyrannen Aristotimus entgegentreten (P. V, 5, 1; VI, 14, 3). Der strengen Zucht matronaler Macht wird Dionysos dienstbar. Hera geeint vermag er in Elis seiner solaren Natur nicht jene phallisch üppige Entwicklung zu geben, die anderwärts seinen Dienst auszeichnet (M R. S. 307.) Aus allen Begegnungen mit den uranischen Lichtmächten geht der mütterliche Tellurismus siegreich hervor.

Der Reihe nach geprüft sind alle Momente, welche einen Einblick in die Epeisch-Aetolische Gedankenwelt eröffnen. Was wir suchten, die Spuren jener primitiven Cultur, in welcher das Binärsystem wurzelt: in reicher Fülle bietet sie die Landschaft Elis. Dass hier das Sprichwort *ἀφ' Ἡρακλέους ὄγδοος* sich bildete, hier noch zu Elagabal's Zeit im Gebrauche stand, und allgemeines Verständnisses versichert war, erscheint nicht länger als das Werk eines blinden Zufalls, vielmehr als die gesetzmässige Entwicklung einer geistigen Grundrichtung, die alle Denkgebiete beherrscht. Wer diesen Zusammenhang nachweist, ist der echte Forscher, unter dessen Hand selbst das unscheinbarste Bruchstück der Vorwelt für die Erkenntniss unserer menschlichen Entwicklung fruchtbar wird.

XLII.

Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur.

Die Stelle des Festus, der die vorstehenden Worte entnommen sind, lautet nach O. Müller's Recension p. 165 vollständig wie folgt:

Nepos luxuriosus [a Tuscis dicitur]: vel nepotes sunt luxuriosae vitae [homines] appellati, quod non magis his res [sua famil-]iaris curae est quam is quibus pater avusque [vivunt: qu]od nomen ductum ab eo quod natus post patri [sit quam fil-]ius.

Die eingeklammerten Worte haben in dem Farnesischen Codex sich erhalten, das Uebrige ist den Auszügen des Paulus Diaconus entnommen. Der Inhalt zerfällt in drei Theile. Der erste belehrt uns über eine seltsame Bedeutung des Verwandtschaftswortes Nepos, der zweite sucht den innern Zusammenhang der beiden dem Ausdrucke gegebenen Beziehungen zu erläutern, der dritte hebt den tuscischen Ursprung der Umdeutung hervor. Jede dieser drei Belehrungen hat ihren Werth. Die erste giebt uns den Schlüssel zum Verständnisse mancher Verbindungen, zu welchen die römischen Schriftsteller das Wort benützen, wenn sie es neben ganeo, adulter stellen, durch perditus ac profusus erläutern und zu abgeleiteten Formen, nepotini sumtus, nepotalis mensa, in purpura nepotari entwickeln. Nicht minder wichtig ist die zweite. Sie constatirt einerseits die Ueberzeugung des Alterthums, dass es die verwandtschaftliche Bedeutung von Nepos ist, aus welcher die moralische des homo luxuriosus sich entwickelte, und beweist andererseits durch den Mangel aller Logik in ihrer Deduction, dass die vorausgesetzte Verwandtschaftsbeziehung nicht diejenige sein kann, die zu der Idee eines Verschwenders und Prassers hinführte. Die grösste Bereicherung unserer Kenntnisse aber liegt in der dritten Belehrung. Die wenigen Worte des Farnesischen Codex:

a Tuscis diciter, welche Etrurien als das Vaterland der Ideenverbindung bezeichnen, liefern einen Beitrag zu der Kenntniss der Familien- und Sittenzustände, der einen überraschenden Einblick in die Häuslichkeit dieses räthselhaften Volks eröffnet. Lassen Sie mich nach dieser übersichtlichen Inhaltsangabe zur Betrachtung des Einzelnen schreiten.

Festus lässt uns über das Verwandtschaftsverhältniss, von welchem er ausgeht, um die Anwendung des Wortes Nepos auf einen leichtsinnigen Verschwender zu erklären, nicht im Zweifel. Es ist dasselbe, welches nicht nur in den Rechtsquellen, sondern auch in dem regelmässigen Gebrauche der besten und ältesten Schriftsteller mit dem gleichen Worte bezeichnet wird, das Verhältniss des Enkels zu dem Ahn, gleichviel ob durch einen Sohn oder eine Tochter vermittelt. Ebenso bestimmt tritt in seiner Ausführung eine andere Thatsache entgegen. Ohne Mühe erkennen wir die Unmöglichkeit, von der Correlation Nepos-Avus aus zu einem vernünftigen Ideenzusammenhang zu gelangen. Der von Festus angegebene ermangelt aller Berechtigung. Oder sind etwa die Enkel zu Lebzeiten von Vater und Eltervater so allgemein und so regelmässig Verschwender, dass die für sie gebräuchliche Verwandtschaftsbezeichnung zum Ausdruck des Lasters der Verprassung und Liederlichkeit werden konnte? Sind sie diess namentlich in dem sparsamen und haushälterischen Rom der alten strengen Zeit, die jene Wortanwendung gewiss schon kannte? Wie unerhört ist eine solche Voraussetzung, wie unvereinbar mit dem gesunden Verstande die darauf gebaute Erklärung! Wollen wir uns ähnliche Fehlgriffe ersparen, so opfern wir ohne Zaudern die Annahme, aus welcher sie hervorgehen. Einen vernünftigen Zusammenhang zwischen den Begriffen Enkel und Verschwender wird Niemand entdecken. Wie aber nun? Sollen wir in dem einen Worte Nepos zwei von einander unabhängige erkennen und ein zufälliges Zusammentreffen zweier Wurzeln in einer und derselben Schlussbildung annehmen? Diess Auskunftsmittel ist in der That versucht worden. Nepos soll aus *ἀνα-πότης*, d. h. potator, ebenso enstanden sein wie sacerdos aus sacrorum-*δότης*. Kein Geringerer als O. Müller ist auf diesen Gedanken verfallen, kein Minderer

als Döderlein empfiehlt ihn der Betrachtuug, kein Anderer als der gelehrte A. Fabretti theilt ihn im Glossarium Italicum seinen Landsleuten mit. Unmöglich ist mir, dieser dreifachen Autorität zu folgen. Eher würde ich mich zu der Naivität des Festus: Nepos, natus post, als zu der gelehrten Verirrung: Nepos, *᾿ανα-πότης* bequemen. Sehen wir aber diesen Ausweg verschlossen, so bleibt nur eine Möglichkeit. Nepos muss von den Etruscern zur Bezeichnung eines anderen als des von Festus angenommenen Verwandtschaftsverhältnisses gebraucht worden sein, mit deutlicheren Worten: die Correlation Avus-Nepos ist durch Avunculus-Nepos zu ersetzen. Sie wird uns durch den generis avunculus des Persius, über welchen meine Abhandlung „Das Maternitätsprinzip der Etruscischen Familie", Beilage zu „Die Sage von Tanaquil", 1870, S. 293 ff. spricht, nahe genug gelegt. Sehen wir nun, ob von dieser Grundlage aus die Anwendung des Verwandtschaftswortes zur Bezeichnung des homo luxuriosus eine befriedigende Erklärung finden kann. Der sicherste Weg, die Frage zu beantworten, ist derselbe, welchen wir überall zu betreten haben, wo es gilt, eine räthselhafte Erscheinung zu erklären, die vergleichende Forschung. Sie hat mich zum Verständniss der octo saecula der Etruscischen Disciplin geführt, sie wird auch das Räthsel des Etruscischen Nepos luxuriosus lösen.

Ich beginne mit einem Auszug aus „Benjamin Bergmann's Nomadischen Streifereien unter den Kalmücken in den Jahren 1802 und 1803", Riga 1804. In B. II, S. 345 wird eine Anekdote erzählt, die den Titel „der Aller-Welts-Neffe" trägt. „Ein kalmückischer Gauner, welcher wegen seiner vielen Schelmereien von einer bei den Kalmücken eingeführten Sitte, dass Jeder bei dem Bruder seiner Mutter ungestraft stehlen darf, den Namen „Aller-Welts-Mutterbruder-Neffe" erhalten hatte, schlich sich eine Nacht an die Hütte eines Kalmücken und entwendete einen stattlichen Tragochsen. Nachdem diess Thier in Sicherheit gebracht war, kehrte der Dieb, im Vertrauen auf die Geschwindigkeit des Pferdes, zu der Hütte des bestohlenen Kalmücken zurück, klopfte an die Hüttenwand und antwortete auf das „Werda"? des Besitzers: „Ich bin der Aller-

Welts-Neffe, habe den braunen Tragochsen gestohlen, und wenn Du denselben wieder haben willst, so melde Dich bei dem Chan am nächsten Uerrüssfeste." Der Eigenthümer des Ochsen fand sich zum Feste im Hoflager ein, ergriff den Dieb und führte ihn zum Fürsten, dem er den ganzen Vorfall auseinandersetzte. Der Angeklagte antwortete mit Lächeln: „Euer Chanisches Angesicht wird leicht einsehen, dass die Aussage dieses Menschen unbegründet ist, indem kein Dieb, ohne rasend zu sein, dergleichen Worte zu dem Bestohlenen sprechen dürfte." Der Chan und der ganze Rath fanden diese Antwort hinlänglich und verurtheilten den Kläger zu einem Paar derber Maulschellen, die er auch sogleich vor der Chan'schen Reichshütte erhielt." — Das hervorragende Interesse dieser Anekdote liegt in dem Einblick, welchen sie in die dem Schwestersohnsverhältniss von den Kalmücken gegebene Ausdehnung eröffnet. Ungestraft kann der Neffe seinen Mutterbruder bestehlen. Wendet er seine Diebsgier auch gegen das Gut anderer Volksgenossen, so erhält er den Namen „Aller-Welts-Mutterbruder-Neffe". Setzen wir nun für Neffen Nepos, so haben wir einen Fall, in welchem das Verwandtschaftswort zur Bezeichnung einer moralischen Verkehrtheit gebraucht wird. Die Uebereinstimmung der Kalmück'schen Auffassung mit der, welche in dem Römischen Sprachgebrauche sich kundgiebt, ist nicht zu verkennen. Die Kalmücken machen Nepos zum Gauner, die Römer nach Etruscischem Vorgang zum Prasser und Verschwender, zum Ideal der Liederlichkeit, beide also den Verwandtschaftsnamen zur Bezeichnung einer moralischen Entartung, die trotz der verschiedenen Aeusserungen im Grunde beidemale dieselbe bleibt. So gelange ich zu folgendem Ergebniss: Nicht an Nepos gleich Enkel schliesst die Bedeutung homo luxuriosus sich an, sie entspringt vielmehr aus Nepos gleich Schwestersohn. An die Correlation Avunculus-Nepos, nicht an Avus-Nepos haben wir zu denken. Die letztere ist dem Römer geläufig, die erstere in Etrurien heimisch, jene eine Folge des durchgeführten Paternitätsprinzips, diese das Merkmal einer ursprünglichern Verwandtschaftsbetrachtung.

Ich kehre zu der Kalmück'schen Anekdote zurück. Sie bezeugt die Ausdehnung, die man dem Schwestersohnsrechte im

Laufe der Zeit gab. Den Ursprung der Sitte dagegen erklärt sie nicht. Liegt er in einer gesetzlichen Anordnung, oder in zufälligen Umständen? Beides gleich unmöglich. Nur in der Natur des Verwandtschaftsverhältnisses selbst ist er zu suchen, aus dieser aber auch vollkommen erklärlich. In der Diebsfreiheit des Neffen erkennen wir den Missbrauch jenes verwandtschaftlichen Liebesverhältnisses, das den Oheim zum wahren Vater des Schwesterkindes erhebt, ihn bestimmt, sein Leben, sein Gut, seine Sorge und seine Thränen diesem zu widmen, diesen auch als seinen zukünftigen Erben su betrachten. Zu schamloser Ausbeutung wird die innige Vertrautheit benützt, missbraucht die freudige Hilfsbereitschaft des Mutterbruders, der seiner Aufopferung keine Grenzen setzt. Zur Quelle des Lasters verwandelt sich was den Zeiten der Barbarei Wohlthat, Leuchte im Dunkel des Daseins, Ausgangspunkt jeder edlern Bewegung gewesen war. Unvollkommen fürwahr bliebe die Geschichte des Avunculats, fehlte ihr das Bild der Entartung. Wie mannigfach ist doch die Belehrung, welche die mitgetheilte Erzählung bietet. Aus der Grösse des Missbrauchs erkennen wir den Grad der Vertrautheit zwischen Neffen und Mutterbruder, aus der Langmuth, mit welcher das Volk die Verirrung trägt, die Gewalt des schwesterlichen Blutbandes, aus der Frechheit des mit Erfolg gekrönten Gaunerstücks den Spott der Menge über geprellte Oheime, leichtsinnige Neffen. Gewiss, in dem Steppenleben zwischen Don und Wolga würde der Alte, der die populäre Anekdote erzählt, würde die Menge, die lachend ihm horcht, an dem Gebrauch des Wortes „Schwestersohn“ für „Taugenichts“ keinen Anstoss nehmen, gewiss in den Sitten des eigenen Volks das Verständniss des Etruscisch-Römischen Nepos, der nepotini sumtus, der nepotalis mensa mit einer Leichtigkeit finden, die alle unsere gelehrten Bemühungen zu Schanden macht.

Etruscer und Eleuten! werden Sie ausrufen. Wer darf es wagen, das classische Alterthum durch solche unakademische Vergleiche in der Achtung herabzusetzen? Beruhigen Sie sich. Der menschliche Schädel birgt überall dasselbe Gehirn. In den Steppen jenseits des Kaspischen Meeres wie in den blühenden

Gefilden zwischen Arno und Tiber herrscht nur eine Naturanlage, nur ein Gesetz der Entwicklung. Liegt in dem Ansehn des Avunculats keine nationale Eigenthümlichkeit irgend eines besondern Volkes, vielmehr eine Phase der allgemein menschlichen Entwicklung, warum sollte die Wiederholung der Missbräuche, zu welchen sie führte, uns überraschen? In der That sind die Eleuten nicht der einzige Stamm, der zu dem etruscischen Nepos eine Parallele liefert. Sokolsky erwähnt in seiner lehrreichen Mittheilung über „Spuren primitiver Familienordnungen bei den kaukasischen Bergvölkern“ (Russische Revue von Röttger. Jahrgang XII, 1883, S. 180) einen verwandten Brauch dortiger Stämme. Dem volljährig gewordenen Neffen schuldet nämlich der Mutterbruder ein Ehrengeschenk (Barg). Zögert er mit seiner Leistung, so darf der Neffe dem Oheim irgend einen Gegenstand von Werth, z. B. ein gutes Pferd, mit Gewalt wegnehmen. Viel weiter aber reicht das Vasu der Inselbewohner des stillen Oceans. Der Umfang, welchen der Missbrauch des Schwestersohnsrechts in diesem annahm, stellt die Straflosigkeit des Kalmück'schen Aller-Welts-Neffen völlig in den Schatten. Sie gehört überhaupt zu den merkwürdigsten Erscheinungen der Völkerpsychologie und steht den vielen Räthseln, welche die maritime Erdhälfte mit ihren Corallenriffen dem Naturforscher zur Lösung vorlegt, an Interesse nicht nach. Ich habe dieser Entwicklung des Schwestersohnsrechts ein eingehendes Studium gewidmet und fordere Sie auf, dem Materiale, das der nächste Brief zusammenstellt, volle Aufmerksamkeit zu schenken. Ist Ihnen die Entstehung des Nepos luxuriosus aus dem Nepos sororis filius durch das heutige Schreiben nicht zu voller Klarheit gekommen, so dürfen Sie darauf zählen, die Vertrautheit mit dem Vasu wird den letzten Zweifel heben.

XLIII.

Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur. Die Parallele des Vasu der Viti-Polynesier.

Lassen Sie mich, werther Freund, mit einer kurzen Schilderung der Oertlichkeit beginnen, auf der die heute zu betrachtenden Stämme wohnen. Die Viti-Gruppe ist an Ausdehnung und Einwohnerzahl die bedeutendste Polynesiens im engern Sinne. Achtzig von den 225 Inseln, aus welchen sie besteht, sind bewohnt. Ost- und Westpolynesien begegnen sich hier. Erklärlich ist daher die grössere Annäherung des Volksstamms an die Papua-Race, welche ihren Einfluss bis zu diesem Mittelpunkte Polynesiens ausdehnte. An Umfang übertrifft Viti-Levu die übrigen Inseln. Ihr südöstliches Ende wird von einem Flusse wiederum zur Insel gebildet. Hier liegt Reva, diesem benachbart das Eiland Mbau oder Bau, das ein zur Zeit der Ebbe trockenliegendes Korallenriff mit dem Hauptlande verbindet. Trotz ihres geringen Umfangs wurde Mbau der Mittelpunkt der politischen Macht, die sich auf der Viti-Gruppe bildete. Auf dieses bezieht sich daher die Mehrzahl der Berichte, welche ich zusammenstelle.

Zum Ausgangspunkte wähle ich die Darstellung des Apostels der Südsee, des von den Papua der Insel Eramango ermordeten Thomas Williams, in dem Werke Fiji and the Fijians by Th. Williams, late missionary in Fiji, edited by G. Stringer Rowe, two volumes, London 1858. Das Vasu wird in folgenden Worten geschildert (I, 34) „Unter den öffentlichen Stellungen ragt die des Vasu am meisten hervor. Das Wort bedeutet zunächst N e f f e , N i c h t e , ist aber dann Titel einer staatlichen Würde geworden. Ist nämlich das Schwesterkind ein Knabe, so steht diesem in einigen Landestheilen das Recht zu, von dem gesamten Eigenthum des Oheims oder derer, die des Oheims Befehlen unterworfen sind, Alles, wonach ihn nur immer gelüstet, an sich zu nehmen. Vasus sind von dreierlei Art. Es giebt

Vasu Taukei, Vasu Levu und Vasu schlechthin. Vasu für sich ist die allgemein giltige Bezeichnung eines jeden beliebigen Neffen. Vasu Taukei wird von dem Vasu gebraucht, dessen Mutter eine Dame des Landes ist, in welchem er selbst geboren wurde. Weil Mbau an der Spitze aller Fiji-Staaten steht und unter ihnen den ersten Rang einnimmt, so geniesst seine Königin das höchste Ansehn vor allen Fiji-Frauen und deshalb hat ihr Sohn einen allen andern Vasus vorgehenden Rang. In Ansehung der Macht besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen einem Vasu Taukei und einem Vasu Levu, welcher letzere Titel jedem Vasu zukömmt, der eine Dame von Rang zur Mutter, zum Vater aber einen Häuptling erster Klasse hat. Ein Vasu Taukei kann jedes Eigenthumsstück, das einem Sprössling der Heimath seiner Mutter gehört, für sich in Anspruch nehmen, ausgenommen davon sind allein die Weiber, das Haus und der Grundbesitz eines Häuptlings. Das Vasurecht lässt sich von der innern Politik der Fiji-Gruppe nicht abgesondert betrachten, es bildet einen wesentlichen Bestandtheil derselben, indem es den Fiji-Regenten die Mittel liefert, ihrem Despotismus Nachdruck zu geben. Sie wetteifern mit einander in dem Bestrehen, die höchste Gewalt an sich zu reissen, und bedienen sich dabei des Vasu als eines Machtmittels, das sie mit gieriger, schonungsloser Hand gebrauchen. Welche Rangstufe immer ein Häuptling einnehmen, über welche Macht ein König auch gebieten mag: hat er einen Neffen, so hat er einen Herrn, er steht unter einem Meister, der sich mit dem Namen und leeren Schein der Gewalt nicht begnügt, sondern seine Praerogative in vollem Umfang ausbeutet und ohne die geringste Rücksicht auf den Werth des fremden Eigenthums oder auf die Folgen des Verlusts für den Besitzer Alles und Jedes, wonach ihn gelüstet, an sich reisst. An Widerstand wird nie gedacht, an Gegenvorstellungen nur in äussersten Fällen. Ein schlagendes Beispiel der in dem Vasu enthaltenen Macht zeigt die Geschichte des Häuptlings von Reva, Thokonauto, der in einer Fehde mit seinem Oheim kraft des genannten Rechts die Arsenale seines Gegners plünderte und den Feind mit dessen eigener Munition bekämpfte. Doch diese Privatausbeutung des Vasurechts in eigenem Namen und für

eigene Rechnung ist es nicht, was in den politischen Mechanismus der Fiji-Inseln am tiefsten eingreift; bestimmend für denselben wird es erst dadurch, dass der König die Macht und den Einfluss, den es giebt, für sich ausbeutet und das kraft Vasurecht gewonnene Eigenthum zum grössten Theile sich vorbehält. Hochstehende Vasus haben stets auch reiche Vasudistricte; in diese werden sie von dem Könige gesendet, ein glänzendes Gefolge erhöht ihr Ansehn. Ein öffentlicher Empfang wird ihnen bereitet. Die Bewohner des Gebiets, das sie besuchen, veranstalten zur Bewillkommnung des Gesandten Festlichkeiten. Mit reichem Gute kehren die Vasus nach Hause zurück. Der grösste Theil der Beute muss aber dem Könige als Tribut abgeliefert werden. Ein solcher Vasu-Mandatar (Vasu on commission) ist für sein Verhalten verantwortlich. Sollten die für eigene Rechnung verübten Erpressungen den Gewinn des Fiscus schmälern, so zieht er des Königs Zorn auf sich und kann die Folgen der Ungnade nur durch Leistung eines kostbaren Soro (Sühnestücks) von sich abwenden. Beispielsweise muss er auf eigene Kosten ein Canoe erster Klasse für den König bauen und mit grossen Reichthümern anfüllen, soll es als angemessene Sühnung der Annahme sicher sein." Eingeschoben wird an dieser Stelle die Beschreibung der vielen Ehr n, die einem vom Könige von Mbau entsandten Vasu Levu im Gebiete Somosomo zu Theil wurden. Dann schliesst Williams seine Schilderung mit folgenden Worten: „Steigen wir von den Häuptlingen zu den tiefern Schichten des Volks herab, so erblicken wir in dem Vasu ein Hemmniss der Privatindustrie. Niemand hat Lust, seinen Fleiss und seine Thätigkeit zur Bereicherung eines Dritten anzustrengen. Man denke sich folgenden Fall. Ein fleissiger Oheim baut ein Canoe. Kaum hat er mit demselben ein halbes Dutzend Fahrten unternommen, so kömmt ein Faullenzer von Neffe herbeigeilt, fasst Posto auf dem Dach des Fahrzeugs, lässt seine Muscheltrompete ertönen und verkündet durch deren Schall der ganzen Nachbarschaft, dass in diesem Augenblicke ein Wechsel in der Person des Eigenthümers stattgefunden habe."

So weit die Schilderung des englischen Missionärs. Sie zerfällt in zwei Theile. Der eine zeigt den Einfluss des Schwester-

sohnsverhältnisses auf die Gestaltung des Privatlebens, der andere den Missbrauch des Neffenrechts zu politischen Zwecken. Beschäftigen wir uns zunächst mit den Erscheinungen der erstern Art. Die Privatausübung des Vasurechts erläutert Williams durch mehrere Beispiele. Thokonauto von Reva plündert die Arsenale seines Oheims und bekämpft ihn mit dessen eigenen Kriegsvorräthen. Einen andern Neffen gelüstet nach dem Canoe seines Mutterbruders, ohne Bedenken nimmt er davon Besitz. Eine ergötzliche Geschichte derselben Art erzählt Captain Wilkes bei Erskine, Journal of a cruize among the islands of the western Pacific, London 1853 p. 215. Die Stelle verdient wörtliche Mittheilung: „Nicht unerwähnt darf ein Privilegium bleiben, das die Söhne weiblicher Mitglieder herrschender Familien selbst dann geniessen, wenn sie (nämlich jene weiblichen Mitglieder) an Häuptlinge untergeordneter und abhängiger Districte verheirathet sind. Der Sohn einer solchen Ehe steht zu allen Mitgliedern des mütterlichen Stamms in dem Verwandtschaftsverhältniss des Neffen (Vasu) und besitzt als solcher das Recht, von ihnen Zwangsleistungen beinahe jeder Art zu erheben, wogegen selbst der gewaltigste Landesherr keine Einwendung machen darf. Captain Wilkes erzählt eine unterhaltende Geschichte dieser Art. Dem Tanoa war nämlich durch Thokonauto, den berühmten Häuptling von Reva, eine Uhr genommen worden. Darum suchte der Beraubte in der Folge den werthvollen Stutzen, ein Geschenk des Capitain Wilkes an den mächtigen König von Mbau, dessen Land dem Vasurechte des Thokonauto unterworfen war, vor dem gleichen Schicksal zu bewahren und in Sicherheit zu bringen." — Ueber den Helden dieser Erzählung, Tanoa von Mbau, geben Williams und der Matrose Jackson noch folgende Mittheilungen. Tanoa, berichtet Williams p. 174, hatte einen Sohn des Namens Thakombau, der mit der Absicht umging, Reva zu demüthigen. Der Ausführung dieses Plans stand jedoch Raivalita im Wege, Thakombau's Halbbruder von Vatersseite, Sohn der Schwester des Häuptlings von Reva, daher in dem bedrohten Lande vasuberechtigt und folglich dessen durch die Geburt berufener Beschützer. Thakombau nahm zum Morde seine Zuflucht. Er schaffte Raivalita aus dem Wege,

und so gelang Reva's Demüthigung. Durch die Verletzung des geheiligten Vasu jedoch, fügt Williams hinzu, ist die Aussöhnung der beiden Staaten unmöglich gemacht. — Jackson's Narrative a. a. O. p. 457 erzählt von Thakombau noch Folgendes. Er hatte einen zweiten Bruder Maras, den Tanoa mit einer Tochter des Häuptlings von Lakemba, die er einst als Sclavin aus der eroberten Stadt weggeführt, darauf aber um ihrer Schönheit willen geheirathet hatte, erzeugte. Maras war also Vasu Levu von Lakemba und dadurch sehr mächtig. Jackson beschreibt die grossen Reichthümer, die er ihn einmal aus seinem Vasulande als Beute nach Hause bringen sah. — Ein weiteres Beispiel des Vasu steht bei Williams p. 35. In Somosomo, einer Stadt auf der Insel Taviuni, herrschte Taithakau. Zur Gemahlin hatte er eine Frau des höchsten Adels von Mbau, und von ihr zwei Söhne. Diese waren also nicht nur von Vatersseite vornehmster Herkunft, sondern überdiess durch die Mutter Vasus „gegenüber allen Häuptlingen und Herrschaften" der mächtigen Mbau. —

Die zusammengestellten Zeugnisse genügen, um ein Bild des Privat-Vasu der Fiji-Insulaner zu entwerfen. Klar ist vor Allem das zu Grunde liegende Blutsverhältniss. Es ist das von Bruder und Schwestersohn oder Tochter. Vasu bezeichnet den Neffen oder die Nichte des Mutterbruders. Das Vasurecht richtet sich also nur gegen den avunculus, nicht auch gegen den patruus. Es unterliegt noch einer zweiten Beschränkung. Nur der Sohn der Schwester hat Vasurecht, nicht auch die Tochter. Ebenso unzweifelhaft ist ein dritter Punkt. Alle mitgetheilten Berichte legen dem Vasu eine einseitige Wirkung bei. Dem Rechte des Neffen gegen den Oheim entspricht kein gleiches oder ähnliches des Oheims gegen den Neffen. In allen Fällen hat jener an diesem seinen Herrn und Meister, nicht dieser an jenem. Das Standes- und Machtverhältniss der Personen bleibt hierbei ohne alle Beachtung. So hoch der Oheim, so tief der Neffe stehn mag, immer bleibt der letztere Ansprecher, der erstere leistungspflichtig. Keine Grenze kennt diese Ausbeutung. Wonach dem jungen Taugenichts gelüstet, ohne Umstände greift er zu. Nur durch Versteck des gefährdeten Stücks

kann der Oheim sich schützen. Offener Widerstand wird nie geleistet, selbst Gegenvorstellungen sind selten. Diese Unterwerfung des ganzen Volks vom Könige bis zu dem geringsten Fischer unter die rücksichtsloseste Ausübung des Neffenrechts zeigt die Heiligkeit des Blutbandes, das Mutterbruder und Schwestersohn eint, in ihrer ganzen Grösse und Unantastbarkeit. Mit Recht gebraucht Brown in seinem Aufsatze Duke of York group in Journal of the R. geographical society of London 1877, vol. XLVII Nr. 6 den Ausdruck, das Vasu umgebe das Verhältniss von Schwester und Schwestersohn zu Bruder und Mutterbruder mit einem „semi sacred character." Selbst die grössten Ausartungen vermögen die Hochachtung einer Blutsgemeinschaft nicht zu schwächen, in welcher die Anfänge der menschlichen Familie liegen. Kein Wunder daher, dass das Vasuverhältniss selbst in den Cult übertragen wurde: „Es giebt Vasus der Götter," schreibt Williams a. a. O. „Diese Vasus haben keine (politische) Macht." Die Begierde nach den Fleischtöpfen der Unsterblichen bedient sich eines fingirten Vasuverhältnisses, um die von dem Volke dargebrachten Opfergaben sich anzueignen. Als Schwestersöhne nehmen die privilegirten Schmauser das den Göttern, ihren Oheimen, gewidmete Fleisch in Anspruch. Wer diese Privilegirten sind, wird nirgends gesagt. Gewiss die Häuptlinge, beziehungsweise wieder ihre Schwestersöhne.

Vergleichen wir das Neffenrecht der Fiji-Insulaner mit dem der Eleuthen, so tritt die Uebereinstimmung beider Völker sofort entgegen. Hier und dort richten sich die Blutsansprüche nur gegen den Mutterbruder, nicht gegen den Vatersbruder, hier und dort dieselbe Beschränkung auf den Schwestersohn mit Ausschluss der Schwestertochter, hier und dort dieselbe Einseitigkeit der Wirkung, kraft welcher avunculus stets als der Geplünderte, nepos stets als der Dieb auftritt, hier und dort endlich dieselbe Billigung dieses Raubrechts von Seiten des ganzen Volks, das dem Neffen jedes Gelüste zu befriedigen erlaubt. Vollkommen ist der Parallelismus der beiden Erscheinungen. Sie decken sich so genau, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Entwicklung aus einer und derselben Grundanschauung nicht bezweifelt werden kann.

Kehren wir aus dem fernen Oceanien nach Italien zurück.

Reich belohnt ist die weite Fahrt aus Etrurien zu den Kalmücken Eleuthischen Volksthums und den Papua-verwandten Bewohnern der Coralleninseln Oceaniens. Mit Befriedigung lege ich Ihnen die Ausbeute vor. Gehoben ist jeder Zweifel an der Verwendung eines Verwandtschaftswortes zur Bezeichnung einer moralischen Entartung, hergestellt die Gewissheit, dass kein anderes als das Schwestersohns- und Mutterbruders-Verhältniss einer solchen Sinnesableitung zum Ausgangspunkte dient, gesichert daher der Schluss, dass der etruscische Nepos luxuriosus der Correlation Avunculus-Nepos angehört, und aus dieser, nicht aus der von Festus angenommenen Avus-Nepos zu erklären ist. Die Verschiedenheit des Missbrauchs nach Gestalt und Ausdehnung, die bei den einzelnen Völkern bestehen mag, nimmt der Schlussfolgerung nichts von ihrer Zuverlässigkeit. Erhöht wird deren Werth durch einen Gewinn, den ich noch andeuten will. Dem etruscisch-römischen Nepos luxuriosus entspricht keine Neptis luxuriosa. Nur das männliche, nicht das weibliche Verwandtschaftsvasu hat eine moralische Bedeutung angenommen. Ueber den Grund sind wir nicht mehr im Dunkel, seitdem wir wissen, dass nur der Schwestersohn, nicht ebenso die Schwestertochter seinem Blutsanspruche jene Ausdehnung zu geben vermochte, durch welche er der Befriedigung jedes Gelüstes dient. — Zum Schlusse mache ich auf eine den dargestellten Missbräuchen des Schwestersohnsverhältnisses nahe liegende Erscheinung aufmerksam. Nach Munzinger's Ostafrikanischen Studien, Schaffhausen 1864, S. 489 (siehe Tanaquil S. 298) gehört es zu den vielen Auszeichnungen, die der genannten Verwandtschaft bei den Bogos, den Barea, Bazen und den benachbarten Stämmen zu Theil werden, dass eine gewisse „Straflosigkeit“ für das Verhalten eines Mannes gegenüber seiner mütterlichen Familie allgemein anerkannt wird. — Sie sehen: auch bei afrikanischen Stämmen kann der Schwestersohn für Aneignung eines dem Mutterbruder gehörenden Vermögensstücks nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Die Grundlage des Vasu liegt also vor, nur der Umfang, den die Bogos seiner Ausübung geben, bleibt uns verborgen.

Genug für heute. Die Betrachtung der politischen Bedeutung des Vasu verspare ich auf meinen nächsten Brief.

XLIV.

Nepos luxuriosus a Tuscis dicitur. Die Parallele des Vasu der Viti-Polynesier.

(Schluss.)

Aus dem einfachen Vasu, das der vorige Brief schilderte, entwickelte sich das politische. In den Händen der Häuptlinge wurde das Neffenrecht zu einem Bestandtheile des Staatssystems. Zahlreich sind die Berichte, die über diese Fortbildung unterrichten. Folgen wir zunächst der Darstellung des Missionärs Williams. Sie unterscheidet zwei Arten von Vasus, den Vasu Taukei und den Vasu Levu. Vasu Taukei ist der Sohn einer Dame, die demselben Lande entstammt, in dem er selbst geboren wurde; Vasu Levu folgeweise derjenige, dessen Mutter durch die Geburt einem andern Gebiete als er selbst angehört. Sehe ich recht, so liegt das Eintheilungsprincip in der Gleichheit oder Verschiedenheit des Geburtslandes der Mutter und des Vaters. Haben beide die gleiche Heimath, so ist ihr Sohn Vasu Taukei, sein Neffenrecht gegen das eigene Land gerichtet. Ungleichheit der Heimath dagegen macht den Sohn zum Vasu Levu; hier hat das Neffenrecht das Geburtsland der Mutter, nicht das des Sohns zu seinem Objecte. In Ansehung der Macht besteht kein Unterschied zwischen beiden Arten des Vasu, vorausgesetzt dass bei dem Vasu Levu nicht anders als bei dem Vasu Taukei der Vater des Berechtigten ein Häuptling ersten Ranges, die Mutter eine Dame hoher Geburt ist. — Fragen wir nach dem Inhalt der Vasumacht, so lässt Williams auch darüber nicht in Ungewissheit. „Ein Vasu Taukei kann jedes Eigenthumsstück, das einem Sprössling der Heimath seiner Mutter gehört, für sich in Anspruch nehmen.“ Hier ist bloss von dem Vasu Taukei die Rede. Das Gleiche gilt aber von dem Vasu Levu. Zu Jackson's Narrative bemerkt Erskine in dem früher citirten Werke p. 448 Folgendes: „Das Wort Vasu wird zwar durch Neffe wiedergegeben, bezeichnet jedoch nicht diess Verwandtschaftsverhältniss

als solches, sondern ein besonderes Recht, das den Häuptlingen durch ihre Mütter zukömmt. Es besteht in der Befugniss derselben, von den Bewohnern anderer Gebiete, selbst wenn diese mächtiger sind als sie selbst, Gegenstände jeder Art und Gattung zu schenkungsweiser Ueberlassung zu begehren. Für diese Anwendung des Wortes giebt es keine passende Uebersetzung." Das gegen die Bewohner anderer Gebiete gerichtete Vasu ist kein anderes als das Vasu-Levu, das in mehreren, schon im vorigen Briefe mitgetheilten Stellen gleicher Weise vorausgesetzt wird.

Vergleichen wir nun das Vasu der Häuptlinge mit dem der Volksklassen, so stellt als wesentlicher Unterschied der Umfang des Ausbeutungsobjects sich dar. Weggefallen ist die Beschränkung des Privat-Vasu auf den oder die Mutterbrüder. Gegenstand des politischen Neffenrechts ist alles Gut sämtlicher Glieder des Mutterstammes. Williams lässt hierüber keinen Zweifel. Ebenso bestimmt redet Erskine in der schon mitgetheilten Stelle p. 215, entscheidend sind endlich die zahlreichen Beispiele, welche als Object des Vasurechts stets ein ganzes Gebiet, beispielsweise Mbau, Reva, Lakemba, niemals einzelne Personen der mütterlichen Verwandtschaft bezeichnen. Die wahrscheinlichste Erklärung dieser Verallgemeinerung des Schwestersohnsrechts liegt in einer Anschauung, welche durch ganz Polynesien herrscht, und die W. J. Pritchard, der in Taiti geborne und aufgewachsene Sohn des James Cowles Pritchard, Verfassers der Natural history of man, in seinen Polynesian reminiscences of life in the South Pacific Islands, London 1866, IV, 692 für Fiji insbesondere hervorhebt. Danach verfügt der Häuptling über die Früchte aller Arbeit seiner Unterthanen, welches Recht folgeweise der Neffe an der Stelle des Mutterbruders in gleichem Umfang beansprucht." Strenge genommen genügt diese Erklärung nur für diejenigen Fälle, welche den Vasuberechtigten eine Schwester des Häuptlings zur Mutter geben, nicht auch für jene, welche statt der Schwester eine andere Frau des höchsten Adels als Ursprung der Vasumacht bezeichnen. (Williams p. 17.) Aber für die Gleichstellung dieser mit jenen der ersten Klasse giebt der Despotismus der Häuptlinge

eine genügende Erklärung. Welches jedoch immer der wahre Grund sein mag, die Thatsache, dass das Vasu in seiner Erstreckung auf eine ganze Landesbevölkerung von seiner Grundlage, der Blutseinheit zwischen Schwestersohn und Mutterbruder, losgerissen auftritt, bildet die merkwürdigste Erscheinung in der Entwicklung des Neffenrechts zu einer politischen Institution bei den polynesischen Stämmen.

Der Machtzuwachs, welchen das Vasu in dieser Verallgemeinerung seines Objects den Häuptlingen verheisst, bildet das Ziel aller ihrer Bemühungen, das leitende Motiv ihrer innern Politik. Von dem Vater erbt der Sohn die Würde und alle Gewalt, die sie begleitet. Nach zahlreichen Zeugnissen steht dieses Successionsprincip fest. Die Mutter fügt ein Vasugebiet hinzu, dessen Hilfsmittel der Sohn zur Befestigung seiner Macht selbst gegen jenes in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Daher das stete Streben der Häuptlinge, ihren Söhnen durch der Väter Ehe, ihren Enkeln durch die Verheirathung der Söhne ein möglichst reiches Ausbeutungsgebiet zu sichern. Vernehmen wir darüber Erskine: „Die ersten Häuptlinge," bemerkt er p. 255, „verloben ihre Söhne in frühester Jugend gar oft aus rein politischen Erwägungen, nämlich zum Zweck, um den Enkeln ein Vasurecht und damit die Befugniss zu erwerben, in ihrer Mütter Ländern Zwangsgeschenke zu erheben." Nicht auf die Söhne bleibt diese Vorsichtsmaassregel beschränkt. Auch Unterhäuptlinge und alle Herrn abhängiger Districte werden in ihren Kreis gezogen. So lesen wir in Pritchard's Reminiscences: „Thakombau war ursprünglich nur Häuptling der Stadt und des Stammes Mbau. Er hatte sich aber dadurch die Herrschaft über die meisten andern Stämme zu erwerben gewusst, dass seine Unterhäuptlinge sich Häuptlingstöchter und Häuptlingsschwestern aus verschiedenen Stämmen zu Frauen nahmen, deren Söhne dann vermöge des Vasu oder Neffenrechts die Bundesgenossenschaft ihrer Oheime oder wenigstens deren Beistand in Kriegszeiten anrufen durften." Auf diese Weise bildete sich jenes Vasu on commission, das Williams in seiner allgemeinen Schilderung als die am tiefsten in den politischen Mechanismus der Inseln eingreifende Ausübung des Neffenrechts bezeichnet.

Nicht nur das Vasu seiner Söhne, seiner Unterhäuptlinge und abhängigen Gewalthaber, sondern jedes einem angesehenen Manne seines Machtgebietes zustehende Vasu wird von dem obersten Gewalthaber in Anspruch genommen und im eigenen Interesse ausgebeutet. Von dem Herrscher erhält der Berechtigte den Auftrag, sich in sein Vasugebiet zu begeben, dort möglichst grosse Beute zu sammeln und diese dem Gebieter abzuliefern. Als Veruntreuung gilt, wenn der Gesandte von dem Erhobenen Etwas für sich behält. Ein reiches Sühnestück entschädigt für den Ausfall. Was der Matrose Jackson aus seinen Erlebnissen während der vierziger Jahre mittheilt, giebt ein anschauliches Bild der Vorgänge dieser Art. Begreiflich ist jetzt die Verwandlung des Verwandtschaftsnamens in einen Rangtitel. „Unter den öffentlichen Stellungen," bemerkt Williams, „ragt die des Vasu am meisten hervor." Sie ist um so angesehener, je reicher das Beutegebiet. Eine passende Uebersetzung des Wortes in diesem politischen Sinne giebt es nicht, fügt Erskine hinzu. Der, zu dessen Gunsten das Vasu ausgeübt wird, steht ausser allem Zusammenhang mit dem Verwandtschaftsverhältniss, das dem Worte in seiner ursprünglichen Anwendung zu Grunde liegt.

Wie verhalten sich, so frage ich jetzt, die Frauen gegenüber dem Verhängniss, das ihre Ehe mit dem Häuptling eines andern Stammes über ihre Heimath bringt? Sie wissen, kein Scheinrecht ist das Vasu, das die Geburt eines Sohnes dem fremden Manne in die Hand giebt, mit schonungsloser Gier wird es ausgebeutet, mit widerstandsloser Ergebenheit muss es getragen, der Gesandte, der es geltend macht, mit Pomp und Ehren empfangen werden. Welches Gefühl trägt den Sieg davon? Ist es die Liebe zu der Heimath, ist es die zu den Geburten ihres Leibes? Bald diese, bald jene, antworten die mir vorliegenden Schilderungen. Was das Heimathsgefühl vermag, ersehen wir aus Pritchard's früher erwähnter Schilderung der von Thakombau zur Mehrung seiner Macht gegründeten Vasus. Durch die Verbindung seiner Unterhäuptlinge mit vornehmen Frauen fremder Stämme will der Tyrann sich ein ausgedehntes Beutegebiet sichern. „Doch die Häuptlinge der Küste von Mathuata," fährt der Verfasser fort, „durchschauten diese Ab-

sicht. Sie nahmen daher jeder vornehmen Frau, die sie nach Mbau schickten, bei dem Wegzuge ein feierliches Versprechen ab, alle ihre Kinder vor der Geburt zu tödten. Wirklich wurde auch nie in Mbau ein Sohn geboren, der Vasurecht in der Landschaft Mathuata hätte ansprechen dürfen. Denn trotz aller Wachsamkeit ihrer Gatten wussten die Mütter aus grausamem Patriotismus ihre Leibesfrucht stets zu vernichten." — Anderemale opfern die Frauen den Söhnen das Wohl ihres Heimathlands. Begeistert erleiden sie den Tod, um ihren Leibesfrüchten die Legitimität zu sichern, welche eine Vorbedingung des Vasurechts geworden war. Von dieser Selbstopferung ist mehr als einmal die Rede. Im Allgemeinen erwähnt sie zuerst Williams I, 201. „Um die Legitimität ihrer Kinder ausser Zweifel zu setzen, erklären sich manche Mütter bereit, sich erdrosseln zu lassen; das geschieht sofern die Kinder Vasus sind." Ein Beispiel folgt p. 301. „Als Ngavindi starb, trug Thakombau darauf an, dass seine eigene Schwester, des Gestorbenen Gemahlin, erdrosselt werden sollte. Doch das Volk von Lasakau verlangte Schonung für sie, damit das Kind, mit welchem die Wittwe schwanger ging, ihr Häuptling würde. Da bot Ngavindi's Mutter zum Ersatz sich an und erlitt für jene den Tod." — Thakombau hatte noch eine andere Halbschwester. Von dieser erzählt Erskine p. 192. 232, sie habe nach dem Tode ihres Gemahls, des Häuptlings von Reva, nicht erdrosselt werden können, weil kein Häuptling höhern Ranges zugegen gewesen sei, ein anderer aber das traurige Geschäft nicht habe verrichten dürfen. — Am ausführlichsten ist J a c k s o n a. a. O. p. 448. „Wohl die entscheidende Veranlassung der Gewohnheit, die Frauen der Häuptlinge, die bei ihrem Tode Kinder hinterlassen, zu erdrosseln, liegt in dem Glauben, dass ein solcher Tod der Mutter die Legitimität ihrer Kinder ausser Zweifel setze, denselben daher das Vasurecht gegen die Heimath der Erdrosselten sichere. Die Unterlassung dieser Aufopferung von Seite der Wittwe würde in dem Geiste des Volks einen Zweifel an ihrer ehelichen Treue erregen. Wollte eins der Kinder das Heimathland der Mutter besuchen und daselbst Eigenthum der Bewohner für sich in Anspruch nehmen, so würden die Angesprochenen nicht ver-

fehlen, den Vasuverband mit der Mutter auf Grund der Unkeuschheit in Abrede zu stellen und dem Ankömmling zu bedeuten, das Recht, irgend etwas von ihnen zu fordern oder mit Gewalt wegzunehmen, stehe ihm nicht zu, weil die Untreue seiner Mutter allen Vasuansprüchen ein Ende mache; darin nämlich, dass sie nicht zugleich mit ihrem Gemahl sich habe beerdigen lassen, liege der unwiderlegbare Beweis ihrer grössern Zuneigung zu einem andern Manne als zu seinem Vater." „Tui-Kila-Kila (aus Somosomo) hatte einen Bruder, dieser 30 Frauen. Als der Bruder starb, drängten sich alle dreissig zur Erdrosselung. Doch Tui-Kila, weiser als seine Landsleute, liess sich durch ihre Sitten und Vorurtheile nicht beherrschen. Die Erlaubniss, sich erdrosseln zu lassen, ertheilte er nur den Frauen seines Bruders, die ihm Kinder geboren hatten; diesen musste er nachgeben, weil ihm wohl bekannt war, das Vasurecht ihrer Kinder auf fremdes Eigenthum könne durch kein anderes Mittel erhalten werden. Er zog ferner in Erwägung, ihm selbst sei dadurch eine unerschöpfliche Quelle des Reichthums für den möglichen Fall gesichert, dass Mbau, der einzige Theil der Fiji-Gruppe, den er achtete und fürchtete, ein feindliches Unternehmen gegen ihn ausrüsten sollte. Den kinderlosen Wittwen sagte er dagegen, ihnen gebreche es an jeder Ursache der Selbstopferung." So der Matrose Jackson, der uns erzählt, was er in den vierziger Jahren mit ansah. In Seelenzustände der geschilderten Art vermögen wir nicht uns hineinzudenken. Aber ihre Wirkungen stehen als geschichtliche Thatsachen vor uns. Aus grausamem Patriotismus morden die Mütter ihre Geburten, um ihre Heimath vor dem Fluche des Vasu zu bewahren, öfter sich selbst, um der Söhne Ansprüche gegen jede Einwendung der damit Bedrohten sicher zu stellen. Von Entartung zu Entartung schreitet das Neffenrecht fort, bis es auf der Höhe seiner missbräuchlichen Entwicklung die Maternität, auf der es ruht, aller sittigenden Kräfte beraubt.

Unter den Ueberraschungen, welche die mitgetheilten Berichte bringen, ist die Verbindung des Neffenrechts mit dem Erforderniss legitimer Geburt seines Inhabers nicht die geringste. In Zeiten regelloser Geschlechtsverhältnisse, die eine individuelle

Paternität noch nicht kennen, hat das Vasu seinen Ursprung. Jetzt sehen wir es in eheliche Zustände übertragen, noch mehr, durch die strengste Beobachtung ehelicher Treue bedingt. Neben Avunculus erscheint der Vater, das gegen jenen gerichtete Recht geniesst der Neffe nur als legitimer Vaterssohn. Nun ist zwar die Erhaltung einzelner Reste des Schwestersohnsrechts auch nach dem Untergang des alten Muttersystems keineswegs eine seltene Erscheinung, ohne Parallele aber der Ausgleich des Kampfes beider Familienprincipe, wie er hier vorliegt. Anerkannt sehen wir einerseits die Succession von Vater auf Sohn, anerkannt in ihrem ganzen Umfange für Würde und Gut; aufrecht bleibt andererseits das Neffenrecht, auch dieses in seinem ganzen Umfange; nur zu einer Concession an das Paternitätsprincip sieht es sich genöthigt, und auch diese weiss es um ihre praktische Bedeutung zu bringen. Stets bereit sind ja die Mütter, durch freiwillige Hingabe zur Erdrosselung den verlangten Beweis legitimer Geburt ihrer Söhne zu erbringen oder durch Stellvertretung ihn zu leisten, wenn irgend ein zufälliger Umstand hindernd in den Weg treten sollte. Ungeschmälert bleibt also das Vasu neben der Sohnessuccession stehn, ungeschmälert in seiner despotischen Allgewalt. Das Liebesprincip der Maternität hat es ins Leben gerufen. Die Entschlossenheit derselben Maternität hält es aufrecht. Dem Fluche wie der Wohlthat dient das Muttergefühl mit gleicher Selbstaufopferung.

In seinen Hauptzügen vollendet steht jetzt das Bild des polynesischen Vasu vor uns. Der Umfang, zu welchem in ihm der Missbrauch des Schwestersohnsverhältnisses entwickelt erscheint, lässt die Straflosigkeit des Kalmück'schen Allerwelts-Neffen weit zurück. Für die Erklärung des Nepos luxuriosus aus Nepos sororis filius ist damit eine zweite Rechtfertigung und zwar, wie ich Ihnen am Schluss des ersten Briefes bemerkte, eine solche gefunden, die jeden Zweifel an der Richtigkeit meiner Ableitung hebt.

Auf einen weitern Gewinn habe ich kaum nöthig Sie aufmerksam zu machen. Durch sichern Rückschluss erlangen wir die Gewissheit nicht allein darüber, dass das etruscische Volk

der Reihe der Schwestersohnsvölker angehört — eine geschichtliche Thatsache, welche in meiner Untersuchung über die Maternitätsgrundlage der etruscischen Familie, im Anhang zu der „Sage von Tanaquil“, Heidelberg 1870, ohnehin schon längst ihre Begründung erhalten hat, — sondern insbesondere über die Ausdehnung, welche Etrurien dem Schwestersohnsrechte brachte. Sie wird jener, welche wir in dem Allerwelts-Neffen der Kalmücken und nochmals in dem privaten Vasu der Polynesier erkannten, nicht viel nachgegeben haben. Dafür spricht in erster Linie der Sprachgebrauch. Denn ohne die weitverbreitete Sitte maassloser Ausbeutung der Oheime durch die Schwestersöhne konnte nepos sororis filius nie zu nepos luxuriosus homo sich umgestalten; — überdiess aber alles, was wir von den Sitten und dem Charakter der Etruscer wissen. Dasselbe Geschlecht, welches dem Sprachgebrauche Entstehung gab, besass auch die damit bezeichnete moralische Ausartung in sprichwörtlich gewordener Steigerung. Wo ist die nepotalis mensa heimischer als in der Wohnung des obesus Etruscus, wo das Prassen des ganeo und heluo grösser als bei dem Volke, das die widrigsten Folgen der Schwelgerei auf den Schmuckgefässen seiner Prunksäle darstellt, wo die Leidenschaft des Würfelspiels, des Begleiters der Gelage, eingewurzelter als in dem Lande, das einen seiner Fürsten beim Empfange der römischen Gesandtschaft am Spieltische, tesserarum prospero iactu entzückt, uns zeigt? (Livius IV, 17.) Gewiss, von einem solchen Volke lässt Mässigung im Gebrauch verwandtschaftlicher Rechte sich nicht erwarten. Mögen Sie die Berechtigung dieses Schlusses in Zweifel ziehn: das Resultat meiner vergleichenden Untersuchung bleibt nicht minder gesichert. Gelöst ist das Sprachräthsel, das ich mir vorlegte. Vom Standpunkte der römischen Familie aus versuchte Festus eine Erklärung des Nepos luxuriosus homo und gerieth auf Irrwege; vom Standpunkte jenes ältern Socialzustandes, in dessen Anlage noch lebende, aber zurückgebliebene Stämme der Erde uns einen Blick eröffnen, gelangt meine Studie zum Ziele. An Nepos, den Schwestersohn, nicht an Nepos, den Enkel, schliesst der tuscische Nepos luxuriosus homo sich an. Geben Sie, werther Freund, diesem Resultate

Ihre Beistimmung, so ist für meine folgende Untersuchung, die Geschichte des Wortes Nepos, ein fester Ausgangspunkt gefunden.

XLV.

Tener pampinus cum excrevit nepotibus orbandus est.

Diese Worte Columella's IV, 29 zeigen den Verwandtschaftsnamen Nepos in einer neuen Anwendung. Zwei Bedeutungen sind uns bereits bekannt: Nepos der Enkel und Nepos der Taugenichts. Eine dritte reiht sich an. Nepotes nennt der Weinbauer jene Auswüchse der Rebschosse, welche dem Weinstocke einen Theil der Säfte entziehn und dadurch dessen Ertrag mindern. Besonders kräftige Stämme belasten wohl auch die nepotes mit Trauben (III, 6); in der Mehrzahl aber werden sie durch diese Schmarotzer in ihrer Entwicklung gehemmt, müssen darum, wie die Titelworte lehren, sorgfätig von denselben gesäubert werden. An welche der beiden Bedeutungen schliesst diese dritte sich an? Geht die Sprache in ihrer Ideenentwicklung von dem Verwandtschaftsworte Nepos, der Enkel, aus, oder liegt Nepos, der Taugenichts, dem Bilde zu Grunde? Forcellini denkt an die erstere Verbindung. Enkel der Rebe sind ihm die schädlichen Auswüchse der Zweige, Enkel im strengrechtlichen Sinne; denn selbst die Abstammung im zweiten Grade glaubt er nachweisen zu können. Was sagen Sie, werther Freund, zu dieser Erklärung? Ich meinerseits halte sie für ebenso verfehlt wie jene des Festus, der in gleicher Weise Nepos luxuriosus homo von Nepos, dem Enkel, abzuleiten versucht. In der That, wie kann der Winzer in den Wucherschossen Enkel des Rebstocks erkennen? Sind denn die Nachkommen dem Gedeihen des Stammes schädlich und darum zu vertilgen? Gewiss, den bäuerlichen Kreisen, in welchen der Sprachgebrauch seine Entstehung nahm, denselben, die zur Bezeichnung ähnlicher Para-

siten des Ausdrucks furunculus, also eines Tadelworts sich bedienten (IV, 24, p. 180 Ed. Bip.), kann ein so verfehlter Vergleich nicht zur Last gelegt werden. Was bleibt übrig? Nichts als der Anschluss der Winzersprache an den von den Tuscern übernommenen Volksausdruck nepos luxuriosus homo. Mit einem Scheltworte werden die Auswüchse belegt, die dem Messer verfallen. Was der Taugenichts der Familie, das ist der Wucherzweig dem Weinstock, der eine wie der andere Vergeuder des Stammgutes, ein Parasite, der nicht geduldet werden darf. Die Wahl zwischen dieser Erklärung und der von Forcellini vertretenen verursacht keine Qual. Sie auferlegt sich. Ein einheitlicher Gedankengang ist nun hergestellt. Nepos, das saftraubende Rebschoss, geht auf nepos, den Verschwender, dieser auf nepos, den Schwestersohn, zurück. In Etruriens Maternitäts-Prinzip liegt die Wurzel einer Sinnesentwicklung, die Rom bei sich einbürgerte, der italienische Landmann dann in seine Winzersprache übertrug. Erhalten haben sich nur die beiden letzten der drei Wortbedeutungen. Die grundlegende ist untergegangen. Rom verwandelte die Schwestersohnsfamilie in die väterliche, den nepos ex sorore in den nepos ex filio vel filia. Lassen Sie uns diese Umbildung des Verwandtschaftswortes zum Gegenstand einer besondern Betrachtung machen. Sie ist wichtig genug, um uns länger zu beschäftigen als die claviculi ac nepotes der Bücher des Columella, von welchen ich Sie heute unterhalten habe.

XLVI.

Geschichte des Verwandtschaftswortes Nepos.

Unter den Räthseln, welche die römische Verwandtschaftsterminologie vorlegt, ist der Mangel eines Correlats zu avunculus das quälendste. Den Mutterbruder redet das Schwesterkind mit einem nomen speciale an, jenem dagegen steht diesem

gegenüber kein entsprechendes zu Gebote. Ursprünglich kann diese Einseitigkeit nicht sein, sie muss auf der Zertrümmerung eines Familienzustandes beruhen, dessen Verwandtschaftsbetrachtung von jener der spätern Periode verschieden war. Welches ist dieses ältere Familiensystem? Welches das nomen speciale, dessen es sich bediente? Welcher Art die Umgestaltung der Verwandtschaftsbetrachtung, die dem einen Gliede des zweiseitigen Verhältnisses die Sonderbenennung entzog, dem andern sie erhielt? Lassen Sie uns heute die Beantwortung dieser Fragen versuchen.

Welches ist das Familienrecht, das dem Verwandtschaftsverhältniss von Mutterbruder und Schwestersohn die zur Bildung von Specialnamen erforderliche Bedeutung sicherte? Wir kennen es längst. Es ist jenes auf den Principat der Mütterlichkeit gegründete, mit welchem die menschliche Cultur überall ihren ersten grossen Fortschritt vollbringt. In diesem Gesellschaftszustande kennt das Kind keinen Vater, sondern nur die Mutter und den Mutterbruder, der Mutterbruder keine Gattin und keinen Sohn, sondern nur eine Schwester und den Schwestersohn, in ihm also sind die Voraussetzungen gegeben, welche die sprachliche Auszeichnung der durch die Maternität des Schwesterthums vermittelten Blutsgemeinschaft rechtfertigen. Weicht dieser Gesellschaftszustand einem andern entwickelteren, wird der Mutterbruder durch den Vater, der Schwestersohn durch den Vaterssohn in den Hintergrund gedrängt, so mögen die alten nomina specialia fortbestehn und als terminologischer Reichthum noch immer willkommen sein; entstehen können sie nicht mehr, mit der Bedeutung des Blutbandes verliert sich das Bedürfniss, das sie ins Leben rief.

Von den beiden Sondernamen, deren die älteste Verwandtschaftsbetrachtung sich bediente, hat nur der eine, avunculus, sich erhalten. Welches war der andere, die Bezeichnung des Schwestersohns? Die Juristen der classischen Zeit geben hierauf keine Antwort. Sie begnügen sich die Anomalie hervorzuheben, unterlassen es nach dem Grunde zu forschen. Paulus in Fr. 10 § 14 D. De gradibus cognationis et nominibus eorum bekennt offen: illud notandum est, non quemadmodum patris matrisque

fratres et sorores patrui amitae avunculi materterae dicuntur. ita fratris sororisque filios filias nomen speciale cognationis habere, sed ita demonstrari: fratris sororisque filios filias. Wir gelangen heute weiter. Avunculus hatte ursprünglich ein eigenes, nicht descriptives Correlat. Bevor nepos die Bedeutung „Enkel" annahm, war es nomen speciale für „Schwestersohn". In dieser Bedeutung kannte Etrurien das Wort. Beweis jener nepos homo luxuriosus, mit dem wir uns früher beschäftigten. Denn dieser nepos kann nur aus nepos dem Schwestersohne hervorgegangen sein. Aus Roms eigener Vorzeit ist uns kein Beispiel überliefert. Aber in dem Sororium tigillum besitzen wir einen Ueberrest jener Bruder- und Schwesterfamilie, die noch keinen Vater, mithin keinen Enkel, sondern nur einen Mutterbruder, mithin allein den Schwestersohn kannte, folgeweise das Verwandtschaftswort nepos nur für diesen zu verwenden wusste. Dritte Frage: Welcher Art ist die Umgestaltung der Verwandtschaftsbetrachtung, die dem einen Gliede des zweiseitigen Verhältnisses die Sonderbenennung entzog, dem anderen sie erhielt? Ich antworte: Die Verdrängung der mütterlichen durch die väterliche Familie überträgt die Nachfolge von der collateralen Linie auf die directe. Diesem Wechsel folgt das Wort. Wird die Fortpflanzung durch den Schwesterleib vermittelt, so sind die Schwesterkinder nepotes; geht sie von dem Erzeuger aus, dann die Kindeskinder. Wo die Descendenz da nepos. Von einem Wechsel der Bedeutung kann also nicht gesprochen werden; was sich verändert ist die Verwandtschaftsbetrachtung. Aus dieser Ideenfolge erklärt sich die Stelle, welche die neue Descendenzordnung dem alten Ausdruck anweist. Dem Enkelsverhältniss, nicht dem Sohne, wie wir erwarten, wird nepos verbunden. Früher Schwestersohn des avunculus, jetzt Enkel des avus. Warum? Ich antworte: Sororis filius tertius ab avunculo, daher jetzt nepos tertius ab avo. Die alte Zahl bestimmt die neue. Nepos des Vatersystems ist dem Schwestersohne nepos nachgebildet.

Beantwortet sind die drei Fragen, welche der trümmerhafte Zustand der römischen Terminologie zunächst anregte. Andere treten jetzt in den Vordergrund. Liess der Mangel eines Corre-

lats zu avunculus sich ertragen? Wenn nicht, was geschah, ihn weniger fühlbar zu machen? Zwei Sprachgebiete sind zu trennen. Verschieden lautet die Antwort, je nachdem wir das Bedürfniss des Rechtslebens oder jenes des täglichen Umgangs ins Auge fassen. Die juristische auf das väterliche Familiensystem gegründete Terminologie konnte ein neues nomen speciale an der Stelle des verlorenen leicht entbehren. War doch das Verhältniss des Mutterbruders zu dem Schwestersohne jener rechtlichen Bedeutung, die es zur Zeit der Mutter-Familie besass, entkleidet, die descriptive Verwandtschaftsbezeichnung sororis filius daher genügend. In der That kehrte nepos aus der neuen Verbindung mit avus nie wieder zu der alten mit avunculus zurück.

Andere Forderungen stellte die tägliche Umgangssprache. Schmerzlich musste sie die Lücke empfinden, welche der Verlust des Correlats nepos zurückliess. Zu tief wurzelte das überlieferte Ansehen des Avunculats in dem Volksgeiste, als dass es der staatlichen Rechtsdoctrin ganz hätte weichen können. Wie war diesem Bedürfnisse zu genügen? Zwei Wege standen offen. Man konnte nepos seinem alten Correlate avunculus zurückgeben oder ein neues nomen speciale zur Geltung bringen. Wir finden in der That das eine wie das andere dieser Auskunftsmittel benützt. Beschäftigen wir uns zuerst mit der neuen Sonderbenennung. Erhalten ist sie in dem von Usener herausgegebenen Berner Scholiasten zu Lucan's Pharsalia. Der Dichter schildert die nächtliche Zusammenkunft des jungen Brutus mit seinem avunculus Cato. Wem hätte er in der verhängnissvollen Lage der Dinge mit grösserm Vertrauen sich nähern können als dem Bruder seiner Mutter Servilia? Cognatus ist das Wort, dessen Lucan zur Bezeichnung ihres Verwandtschaftsbandes sich bedient. Atria cognati pulsat non ampla Catonis (II, 238). Hiezu bemerkt der Scholiast: Cognatos dicimus filios sororum. Wenig Worte, aber lehrreich. Sie beweisen, dass der Dichter cognatus nicht willkürlich gebraucht, vielmehr einer Redeweise des Volkes sich anschliesst. Sie führen aber noch zu einem weiteren Schlusse. Der juristische Sprachgebrauch giebt nämlich dem Worte eine umfassendere Bedeutung. Cognati

sind nach Gaius III, 24 alle per feminini sexus personas necessitudine coniuncti, also sämtliche durch den gebärenden Leib blutsverbundene Personen, der ganze Verwandtenkreis des ältesten natürlichen Systems. Enger begrenzt das Volk die cognatio. Nicht jede necessitudo per feminini sexus personas, sondern nur die per sorores rechtfertigt die Anwendung des Ausdrucks. Das innigste Blutband, dasjenige, welches die Urzeit mit den weitesten, ja mit unbegrenzten Ansprüchen ausstattete, wird von neuem durch eine besondere Benennung ausgezeichnet. Endlich ist eine dritte Thatsache ausser Zweifel gesetzt. Einerseits gebraucht Lucan cognatus von dem Mutterbruder, andererseits heissen nach dem Scholiasten cognati die Schwestersöhne. Der Ausdruck hat also wechselseitige Geltung, er bezeichnet das Verwandtschaftsband als solches, nicht eines seiner beiden Glieder. Gebraucht man ihn, wie der Scholiast bemerkt, zunächst für die Schwestersöhne, so hat diess seinen Grund darin, dass die Terminologie nur hier eine Lücke darbot, nicht auf der Seite des Mutterbruders, der seinen alten Namen avunculus nie verlor.

So viel über die neue Sonderbenennung. Die Rückkehr zu der alten fällt in dieselben Zeitläufe, welchen die von Lucan erzählten Ereignisse angehören. Die Gründung des Kaiserthums bildet den Wendepunkt, das Verwandtschaftsverhältniss Caesar's und Octavian's die Veranlassung des Umschwungs. Mit dem Uebergang der Macht auf die Schwesternachkommenschaft erlangte das Verhältniss avunculus-nepos eine politische Bedeutung, in welcher das alte Neffenrecht wieder zu erstehen schien. Die Schriftsteller des Kaiserthums gebrauchen daher nepos von neuem für Schwestersohn. Sämtliche Stellen, die diesen Sinn ergeben, beziehen sich auf kaiserliche Familien. Für andere Fälle wird die descriptive Form sororis filii vel filiae zur Anwendung gebracht. Lassen Sie uns die einzelnen Beispiele durchgehen. Im Leben Caesar's nennt Sueton die drei von Caesar zu Erben eingesetzten Männer Octavius, Pinarius und Pedius sororum nepotes. Die beiden letztgenannten sind Söhne der Julia, der Schwester Caesar's, Octavius dagegen hat Atia, der Julia Tochter, zur Mutter. Für sich allein also könnte

Octavius auch im juristischen Sinne sororis nepos, Schwesterenkel, genannt werden. Den beiden Miterben an die Seite gestellt heisst jedoch auch er gleich ihnen Neffe von Schwesterseite. Ohne Bedenken schreibt daher Eutropius VII, 1: Augustus Caesaris nepos, nach Eutropius Gregorius Turonensis Hist. Francorum I, 8: Octavianus Julii Caesaris nepos, quem Augustum vocant; entsprechend Sueton im Leben des Augustus VII: Caesar Augusti avunculus maior. Hier liegt die alte Correlation avunculus-nepos in ihrer Vollständigkeit vor. — Ein zweites Beispiel liefert Spartian im Leben des Hadrian C. II. Sabina, der Matidia Tochter, Enkelin der Marciana, der Schwester Traian's, heisst neptis per sororem Traiani. Drittes Beispiel. Orosius VII, 28: Licinius Licini Augusti filius, Constantini ex sorore Constantia nepos. — Wenn in diesen Stellen nepos durch den Zusatz per sororem oder ex sorore erläutert wird, so geschieht diess, um einem Missverständniss vorzubeugen, das der feststehende Sinn des Worts in der juristischen Terminologie nahe legte. Die Doppelverwendung verliert dadurch Nichts von ihrer Gewissheit. — Wichtig ist endlich eine Grabschrift aus der Zeit Galliens bei Reinesius, Classis VIII num. 37. In dieser nennt sich ein eques singularis, Septimius Justus, avunculus des Septimius Victor, seines nepos. Die alte Correlation avunculus-nepos liegt hier in ihren beiden Gliedern vor. Sie war also der Volkssprache noch immer geläufig.

Nicht überflüssig dürfte es sein, auf eine Reihe von Stellen aufmerksam zu machen, welche den mitgetheilten sich anzuschliessen scheinen, dennoch aber von ihnen zu sondern sind. Wenn Velleius LIX schreibt: Caium Octavium nepotem sororis suae, und Epitome Livii CXVI: C. Octavius sororis nepos, so steht nepos für Enkel, sororis nepos für Enkel der Schwester. August ist in der That der Julia Enkel, ὁ τῆς ἀδελφῆς ἔγγονος nach dem Ausdruck des Cassius Dio XLIII p. 243. Das Gleiche gilt von Sueton im Leben Caesar's XXVII, wo Octavia, des Marcellus Gattin, neptis sororis suae (i. e. Caesaris) heisst. Denn diese Octavia ist Enkelin der Schwester Caesar's, wie Augustus Enkel derselben. — Von dem durch Augustus nach Massilia verbannten L. Antonius schreibt Tacitus Ann. IV, 44:

Adolescentulum sororis nepotem seposuit Augustus. Schwester des Augustus ist Octavia, diese Mutter der Marcella, Marcella Mutter des L. Antonius, der also sororis Augusti nepos im juristischen Sinne genannt wird. — Endlich Quinctilian im Prooemium des IV. Buchs: Mihi Domitianus Augustus sororis suae nepotum delegavit curam. Gemeint sind Flavius Sabinus und Flavius Clemens. die Söhne der Flavia Domitilla, der Tochter der Schwester Domitian's, die denselben Namen trug. — Keine dieser Stellen darf also zum Beweise der Gleichung Nepos-Schwestersohn gebraucht werden. Dennoch kann ich den Gedanken nicht fernhalten, dass die in ihnen vorliegende Betonung der Abstammung von Kaisersschwestern in dem Ansehen wurzelt. welches die Kaiserzeit diesem Blutnexus in erhöhtem Grade zuerkannte.

Die Latinität des Mittelalters macht von der alten Correlation nepos-avunculus reichlichen Gebrauch. Unter andern schreibt Beda Venerabilis. der seine Historia ecclesiastica gentis Anglorum im J. 731 n. Chr. vollendete, zu wiederholten Malen nepos ex sorore. So II, 3: Sabertus, nepos Ethelberti ex sorore Ritula, III, 6: Oswaldus rex, nepos Edwini regis ex sorore Acha. Ferner Johannes Sarisberiensis Ep. LXXXIX: Ricardus cognatus Wilemti de Saccavilla et nepos, sicut sororis filium vulgus nepotem dicere consuevit. Weitere Beispiele bei L. Dargun in der trefflichen Schrift: Mutterrecht und Raubehe im german. Recht und Leben (1883), S. 57 No. 7 S. 55 aus dem lateinischen Gedicht Walthari und Hildegund. Endlich Lex Salica I. 44, 5 (nach dem Texte Waitz). welche nepos in gleicher Weise als Correlat zu avunculus gebraucht. — Unsere Lexicographie pflegt diese Wortanwendung als eine der Volkssprache verzeihliche Anomalie zu betrachten. Der geschichtliche Standpunkt dagegen erkennt in ihr die Rückkehr zu dem ursprünglichen. von der juristischen Terminologie des Vatersystems nie in Vergessenheit gebrachten Sinne der alten Mutterfamilie.

Dem nepos ex sorore ist nepos ex fratre nachgebildet. Plautus gebraucht dafür die descriptive Bezeichnung Mei fratris filius. Anders die Schriftsteller des untergehenden römischen Reichs. So schreibt der Dichter Venantius Fortunatus um

565 n. Chr. in Carmen VI. 4: Non cecidit patruus, dum stat in urbe nepos, und gleicher Weise lässt dessen Zeitgenosse Gregorius Turonensis Hist. Francor. V, 17; VIII, 13 den König Gunthram seinen Brudersohn Childebert nepos meus nennen. — Diese Ausdehnung auf die Bruderseite hat einer zweiten Erweiterung den Weg gebahnt. Nepos wird zur Bezeichnung des Verwandtschaftsbandes, das Bruders- und Schwesterkinder miteinander eint. Du Cange giebt hierfür zwei Beispiele, das eine aus den Annales Metenses zum Jahre 898. In beiden Stellen ist es der an Alter und Ansehn Ueberragende, der sich gegenüber seinem jüngern Vetter des Wortes nepos bedient. Zuletzt bleibt die Blutsverwandtschaft ganz unbeachtet. In corrumpierter Form wird nepos schliesslich eine Ehrenanrede, durch welche der Gebieter seinen Untergebenen als lieben Verwandten auszeichnet. Janssen, Frankfurts Reichscorrespondenz I, 298 (nach Grimm's Deutschem Wörterbuch s. v. Neffe) bietet eine Analogie: Imperator (Sigmund) episcopum (Trevirensem) in literis salutat: unserm liber Neven, quasi dicat: dilecto patri nostro. — So weit diese letzten Phasen der Wortanwendung von der alten Correlation avunculus-nepos sich entfernen: in einem Punkte theilen sie mit ihr dieselbe Natur. Sie bleiben alle auf die collaterale Verwandtschaft beschränkt. Nepos der spätesten Zeit ist, gleich nepos der alten Mutterfamilie, eine durch das Geschwisterverhältniss vermittelte Blutsgemeinschaft. Unzerstörbarkeit haftet an dem Urgedanken.

Die bisherige Untersuchung ermittelte die verschiedenen Bedeutungen des römischen nepos und deren genetischen Zusammenhang. Werfen wir jetzt einen Blick auf die entsprechenden Sprachbildungen der übrigen Zweige des arischen Volksstammes. Ueberall findet sich das Wort, überall dient es zur Bezeichnung eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs, überall beschränkt es diesen Zusammenhang auf das Verhältniss älterer zu nachfolgenden Generationen. Reicht die Uebereinstimmung noch weiter? Sind auch die speciellen Ausprägungen des generellen Verwandtschaftsgedankens dieselben? Die Gesetzmässigkeit der Entwicklung, welche wir in dem Anschluss des römischen nepos an die Umgestaltung der menschlichen Familie wahr-

nahmen, lässt diess von vorne herein erwarten. Gewissheit bringt die Umschau auf den einzelnen Sprachgebieten. Jede der successiven Bedeutungen, die wir ermittelten, findet in einem Zweige der indogermanischen Sprachfamilie ihre Vertretung. Ich beginne mit der ursprünglichen Correlation nepos-avunculus. Diese liegt in dem Irischen vor. Niae, genitiv Niath gilt für sororis filius, daneben für soror selbst (Curtius, Grundzüge N⁰ 342 nach Zeuss). Das angelsächsische Epos Beovulf schliesst sich an. In Vers 882 nennt es Sigmund und Fitela, Oheim und Schwestersohn „Eam his nefan". Dasselbe Gedicht lässt das hohe Ansehn des Avunculats überall hervortreten (Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte S. 62). — Die Ausdehnung des Wortsinns auf den Brudersohn zeigt sich in dem cymrischen Ney, Nei, Plural Neyeynt, Neyeint und in dem Kirchen-Slavischen Netij. Jenes wie dieses steht sowohl für fratris als für sororis filius (Curtius a. a. O.). Ebenso Finnisch Nepää nach Morgan, Systems p. 60. — In dem heutigen Neuhochdeutschen hat dieselbe Duplicität sich festgesetzt. Neffe und Nichte gelten ununterschieden für Bruders- und Schwestersohn oder Tochter. Die Verbindung mit der collateralen Verwandtschaft wird durch den Gegensatz zu Enkel, Enkelin der geraden Linie gegen jeden Versuch einer Grenzverletzung sichergestellt. — Der nächste Schritt liegt in der Ausdehnung unseres Wortes auf das Verhältniss der Bruders- und Schwester-, überhaupt aller Geschwisterkinder untereinander. Diese Erweiterung zeigt das holländische Neef nach Deeke, Die deutschen Verwandtschaftsnamen 1870, S. 115, dieselbe das griechische *Ἀνεψ-ιός*. Jedes Kind einer aus Brüdern, Schwestern oder aus beiden zusammengesetzten Geschwisterschaar nennt des andern Kind *ἀνεψιός*. *Ἀνεψιοί, ἀντανεψιοί* sind die Geschwisterkinder unter einander, *ἐξανεψιοί* deren Nachkommen, *ἀνεψιότης* ist das Verwandtschaftsverhältniss selbst. (Eustath. zu Ilias XIV, 118 nach einer ältern Schrift über *ὀνόματα συγγενικά*. Demosthenes in Macartatum § 57 mit Koehler im Hermes 1867, S. 27 ff. Philippi, Der Areopag und die Epheten 1874 im Anhang S. 335 ff.) So weit dieses Verwandtschaftsband von dem ursprünglichen Neffenthum, dem nepos sororis filius, sich entfernt:

die Grenze der Collateralität, die der Ursprung dem Worte zieht, wird nicht überschritten. Dieselbe Abneigung gegen den Uebergriff in die gerade Linie offenbart sich in den Bedeutungen, welche das Altnordische seinem Nefi und seiner Nift leiht. Jenes gilt für Bruder, dieses für Schwester. — Für den Uebergang auf die directe Linie der Nachkommenschaft lässt zuerst das Sanscrit sich anführen. Wo Napat, Nebenform Naptar, femininum Napti als nomen speciale gebraucht wird, bezeichnet es „Enkel", auch „Urenkel", wo Napti „Tochter". (Kuhn, Zur ältesten Geschichte der Indo-Germanischen Völker in Weber's Indischen Studien I, 326. Jahrgang 1850. Benfey in Orient und Occident I, 231—238. G. Curtius, Grundzüge a. a. O.) Dazu kömmt das Alt-Persische. In der grossen Inschrift von Behistun nennt sich Darius Sohn des Vistâçpa und „Arsamahyâ napâ" d. h. Enkel des Arsâma. — Der ältere deutsche und englische Gebrauch ruht auf dem Einfluss des römischen, darf daher nicht als Originalbildung betrachtet werden. Mose I, 21, 23 lautet nach Luther: „so schwere mir nu bei Gott, das du mir noch meinen Kindern noch meinen Neffen kein Untrewe erzeigen wollest." Mose I, 32, 2 und 14: „Esau nam die Tochter des Asca, die Neffe Zibeons." Richter XII, 14: „der hat vierzig Söhne und dreissig Neffen." Erster Timotheus V, 4: „So aber eine Widwe Kinder oder Neffen hat." (Lexer in Grimm's Deutschem Wörterbuche v. Neffe.) Alle diese Stellen gebrauchen Neffe für Enkel. Gleichem Schicksal ist das englische Nephew, Niece anheimgefallen. In der Bibelübersetzung des Königs James (1611) steht es sowohl für Enkel, als für Neffe, das Correlat eam in König Alfred's Orosius ebenso häufig für Grossvater als für Oheim. (Bohn's Ausgabe pp. 297, 384, 497.) Noch Shakespeare nennt in seinem letzten Willen seine Enkelin Susanna Hall „his niece". (Morgan's Systems of consanguinity p. 32.) Heute ist diese Anwendung des Wortes auf die gerade Linie weggefallen, die frühere schon in dem Althochdeutschen Nefo vorliegende collaterale wieder die allein geltende. Der römische nepos hat aufgehört bestimmend einzuwirken. —

Die Unterscheidung der beiden Stufen, in welchen die Entwicklung der menschlichen Familie sich vollzieht, hat meine

Untersuchung geleitet. Lassen Sie mich nun an einem Beispiele zeigen, wie hilflos jede Forschung, die diesen historischen Standpunkt verkennt, ihrer Aufgabe gegenübersteht. Die neuern Erklärungsversuche des Wortes ἀνεψιός nehmen die Correlation nepos-avus, also die Bedeutung „Enkel", zum Ausgangspunkte. Wie könnten sie anders? Nur diese ist geläufig. Alle übersetzen daher „Mitenkel" und erläutern ἀ-νεψ-ιός durch quasi con-nepot-ius. So Ebel, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung I, 293, Max Müller, Oxford Essays p. 51, G. Curtius, Grundzüge 1873, S. 267. Dass kein Verwandtschaftssystem von einem „Mitenkel" etwas weiss, dass dieser Begriff überhaupt zu den Ungeheuerlichkeiten gehört und ein grösseres Räthsel enthält als ἀνεψιός selbst, das es erklären soll, bleibt unbeachtet. Wo liegt also der Schlüssel? Nirgends anders als in der älteren Correlation nepos-avunculus. Ἀνεψιός gehört jener Urzeit, die noch keine andere Descendenz als die mütterliche, keine andere Familie als die durch den Schwesterleib begründete kannte. Anfänglich bezeichnet es daher das Verwandtschaftsverhältniss, das die Kinder von Geschwistern verschiedenes Geschlechts unter einander verbindet. Nach der Ersetzung der Mutterbruder- durch die Vaterfamilie erhält es eine, der neuen Verwandtschaftsgrundlage entsprechende erweiterte Bedeutung. Es wird jetzt auf die Kinder von Geschwistern gleichen Geschlechts, also zweier Schwestern oder zweier Brüder, ausgedehnt. Die Voraussetzung des nepos-Begriffs, das Nebeneinander von Bruder und Schwester, ist mit der neuen Familiengestaltung in Vergessenheit gerathen. — Woher das Alpha copulativum? Ich antworte: seine Anwendung verdankt es der Innigkeit, welche die mütterlichen Verwandtschaften der Urzeit auszeichnet, also demselben Motiv, das zur Verstärkung des Grundwortes soboles durch con in con-sob-(o)rini bestimmte. — Eine Analogie bietet ἀ-δελφός. Seinem Ursprunge nach gehört auch dieses Wort in die Zeit der Mutterfamilie. Es beschränkt sich anfänglich auf das uterine Geschwisterthum, denn δελφύς, nach Hesychius δολφός, bedeutet μήτρα, die Gebärmutter. In der Innigkeit, welche die Gemeinschaft der μήτρα erzeugt, hat das copulative Alpha seinen Ursprung. Dem so gebildeten ἀδελφός bringt die Zeit der Pa-

ternität eine erweiterte Geltung. Ererbt, nicht erschaffen hat diese spätere Periode das Verwandtschaftswort. — Was endlich die derivative Bildung ἀ-νεψ-ι-ος betrifft, so führt auch sie auf das Schwestersohnsverhältniss der ersten Mutterfamilie, also auf die Correlation avunculus-nepos zurück. Das Wort bedeutet nicht, wie Benfey, Orient und Occident I, 231—238 erklärt, „Spross des neps" d. h. des nepos, vielmehr „schwestersohnlich", d. h. im Schwestersohnsverhältniss stehend, zuerst zu den Kindern von Geschwistern verschiedenen, dann auch zu jenen von Geschwistern gleichen Geschlechts. — Wir sehen, wer sicher gehen will, muss Vertrautheit mit den Begriffen der älteren Familienstufe, mit der Correlation avunculus-nepos, der einzigen, die sie bietet, suchen und erwerben. Nehmen wir die Anschauungen der entwickelten Vaterfamilie, die Correlation avus-nepos zum Ausgangspunkte, so fördern wir nichts als Ungeheuerlichkeiten zu Tage, wie deren eine in der Gleichung Ἀνεψιός = Mitenkel uns vorliegt.

XLVII.

Die Verwandtschaftswörter Avus, Avunculus.

Viel Räthselhaftes hängt an diesen Ausdrücken. Wer nachdenkt, gelangt von einer Frage zur andern. Wie geht es zu, dass ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung einer collateralen und einer geradlinigen Verwandtschaft in Gebrauch kommen konnte? Ist nicht auch das auffallend, dass die Beschränkung von avunculus auf die Mutterseite für avus wegfällt, dass wir also neben matris frater avunculus nicht nur maternus avus, sondern auch avus paternus finden? Soll eine successive Ausdehnung des Wortsinns angenommen werden, wo liegt der Ausgang, wo das Ende der Entwicklung? Was veranlasste die Diminutivbildung avunculus, was ihre schliessliche Bedeutungslosigkeit? Einen sichern Ausgangspunkt für die Beantwortung

dieser Fragen bietet die Geschichte des Wortes nepos. Ist doch die Entwicklung des einen Gliedes der Verwandtschaftscorrelation nothwendig auch die des andern. Folgen Sie den Schlüssen, welche ich aus diesem Grundsatze ableite. Unbestreitbar ist zunächst folgender: Kannte die ältere Familienorganisation nur einen nepos, den Schwestersohn, so kann dieselbe Entwicklungsstufe nur von einem avus, dem Mutterbruder, gewusst haben. Zwei Beobachtungen bringen dieser Schlussfolgerung erwünschte Bestätigung. Erstens: Die Diminutivform avunculus setzt das einfache avus voraus. Ist nun avunculus zu allen Zeiten mit dem Mutterthum verbunden geblieben, so kann diess Diminutiv nicht aus avus = Eltervater, sondern nur aus avus = Mutterbruder entstanden sein. — Zweitens: Dem Masculinum avus steht kein Femininum ava zur Seite. Warum? Weil in der Zeit, welche avus als Mutterbruder kannte, die Ehe als Fortpflanzungsprincip noch nicht anerkannt, folglich das Bedürfniss einer Feminin-Bildung nicht erwacht war. Ein solches enstand zuerst mit dem Siege der auf Paternität gegründeten Familie. Als nämlich avus aus der collateralen Linie in die gerade aufsteigende übertragen, „Ahn-Mutterbruder“ in „Ahn-Eltervater“ verwandelt wurde, konnte man der Nothwendigkeit, der Eltermutter einen Namen zu geben, nicht mehr sich entziehn. Belehrend ist das Verfahren, das man jetzt einschlug. Statt des Substantivum ava finden wir adjectivisch avia, „die grossmütterliche“, also ein Eigenschaftswort, das von dem Substantiv avus abgeleitet ist, mithin dieses als die ursprünglich allein bekannte Form hinstellt, daher wiederum zu der ältesten Bedeutung „avus-Mutterbruder“ zurückführt.

So viel zur Rechtfertigung meiner ersten Folgerung. Gesichert ist dadurch auch die zweite. Als die Durchführung des ehelichen Paternitätssystems nepos aus der Seitenlinie in die gerade Descendenz übertrug, folgte sein Correlat avus nach. Verwandelte sich der Schwestersohn-Neffe in Vaterssohn-Enkel, so ward aus „Ahn-Mutterbruder“ „Ahn-Eltervater“. Das Schicksal des einen Glieds der Correlation bedingt das des andern. Maassgebend bleibt diess Gesetz bis zum Abschluss der geschichtlichen Entwicklung. Wir finden zuletzt neben avus ma-

ternus avus paternus, entsprechend nepos ex filia neben nepos ex filio.

So weit gelangen wir mit Hilfe dessen, was über die Geschichte des Wortes nepos früher ermittelt wurde. Eine dritte Thatsache gewinnen wir auf anderem Wege. Der Uebergang des Wortes avus aus der Seiten- in die gerade Ascendenzlinie geschah nämlich so, dass dem Mutterbruder zunächst der Muttervater, in der Folge dann diesem letztern der Vatersvater an die Seite gesetzt wurde. Lassen Sie uns diesen für die Entwicklungsgeschichte der Verwandtschaftsbegriffe wichtigen Stufengang genauer betrachten.

Welches sind die Beweise für die Gleichung avus-Muttervater? In den Resten der römischen Literatur finden sich deren keine. Hier sind sie auch gar nicht zu erwarten. Denn lange vor der Zeit, in welche die erhaltenen Schriften zurückgehn, hatte die Ausdehnung von avus auf den Vatersvater sich vollzogen, die Unterscheidung avus paternus, avus maternus jene rein descriptive Bedeutung gewonnen, in welcher sie unsere Rechtsquellen gebrauchen. Wohl begegnet bei Seneca de beneficiis V, 19 eine Darstellung, welche an die einstige Beschränkung erinnert. Denn wenn hier verbunden wird: si patri do beneficium, et m a t r i et a v o et a v u n c u l o, et liberis et adfinibus et amicis et servis et patriae, so scheint das von matri und avunculo umschlossene avo nur dem mütterlichen Ahn gelten zu können, zumal der Vater allein genannt wird ohne patruus. Aber diese Stelle steht, so weit meine Kenntniss reicht, ganz vereinzelt da und vermag auch sonst die zu einem schlüssigen Beweise erforderliche feste Grundlage nicht zu bieten.

Befragen wir also die Griechen, welcher Auffassung ihre Sprache folge? Sie verweisen uns auf *μητρῷος* und berichten darüber Folgendes: Justiniani Instit. III, 6, § 3: Avunculus est frater matris, qui apud Graecos proprie *μητρῷος* et promiscue *θεῖος* dicitur. Neben dem adjectiven *μητρῷος*, „der mütterliche", ist die Substantivform *μήτρως* im Gebrauch. Für die Bedeutung „Mutterbruder" liegen folgende Beispiele vor. Herodot IV, 80: Octamasades liefert dem Sitalces seinen Mutterbruder aus. — Ilias II, 662: Tlepolemos tödtet den Licymnius, seines Vaters

φίλον μήτρωα. — Ilias XVI, 717: Apollo nimmt die Gestalt des Asius an, des Bruders der Hecabe, daher Hector's μήτρως. — Pindar. Nem. V, 43: μάτρως des Pytheas von Aegina. Boeckh. Explic. p. 400. — Istm. V, 59: ʼαγλαοὶ παῖδές τε καὶ μάτρως. — Ebenso wird Nem. IV, 80 ausgelegt. Callicles heisst hier μάτρως des Timasarchus, nach der Bemerkung des Scholiasten zu Vers 129 avunculus. Boeckh. Schol. p. 458, Expl. p. 389. — Ungenau schreibt daher der Scholiast zu Ilias II, 671, Pindar nenne nicht die Brüder, sondern die Väter (γονέας) der Mütter μήτρωας. Nur so viel ist richtig, dass der Dichter die letztere Anwendung ebenfalls kennt. Sicher ist die Gleichung μήτρως = avus maternus, in Olymp. IX, 68, wo Locrus den Sohn der Protogeneia nach dem mütterlichen Ahne Opous nennt, sicher ferner in folgenden drei Stellen: Olymp. VI, 77. Nem. X, 37 und XI, 37, die unserer Aufmerksamkeit noch durch eine besondere Beziehung sich empfehlen. In allen dreien nämlich steigt Pindar zu den Geschlechtsanfängen der von ihm gefeierten Sieger hinauf, in allen dreien verbindet sich daher die prima origo gentis mit der Bedeutung des mütterlichen Adels, ja in den zwei ersten Stellen wird der Mutteradel überhaupt allein genannt, weil nach den Urideen kein anderer sich denken lässt (Mutterrecht. Verzeichniss u. d. W. Mutter). — Werthvoll ist die vorgelegte Zeugnisssammlung für die Frage, die uns beschäftigt, schon dadurch, dass sie μήτρως als Bezeichnung eben jener beiden durch die Mutter vermittelten Verwandtschaften nachweist, welche ich für das ursprüngliche avus der Römer in Anspruch nehme. Noch belehrender aber wird sie in Verbindung mit andern Stellen, die über das Zeitverhältniss beider Bedeutungen Aufschluss geben. „Zu beachten ist," sagt Eustath. zu Il. XVI, 717, „dass die Neuern μήτρως nicht wie Homer für den Mutterbruder, sondern für den Muttervater gebrauchen." Derselbe Eustath bemerkt in dem Scholion zu Ilias XIV, 118, die Bedeutung „Mutterbruder" sei ionischer Brauch, „Muttervater" Unregelmässigkeit. Er selbst nennt in seiner Darstellung der aetolischen Meleagersage zum neunten Gesang der Ilias die Söhne des Thestius μήτρωες Μελεάγρου, ὅ ἐστι θεῖοι πρὸς μητρός. — Welchen Gang die Entwicklung des Worts nahm lässt sich also

mit Sicherheit bestimmen. Erst Mutterbruder wurde μήτρως dann auch Muttervater. Die aus der Doppelanwendung entstehende Zweideutigkeit zu vermeiden wählte man die descriptiven Ausdrücke μητράδελφος, μητροκασίγνητος, oder erklärte durch θεῖος πρὸς μητρός. Die Gedankenentwicklung, welche nach meiner Auffassung die Verwandlung von „avus-Mutterbruder“ in „avus-Muttervater“ herbeiführte, findet also in dem griechischen μήτρως volle Bestätigung. Mögen die Worte selbst verschiedenen Grundansichten entspringen: der Gedanke, die beiden mütterlichen Verwandtschaften in einem Worte, mithin zu einem Begriffe zu verbinden und so von der väterlichen abzusondern, bleibt derselbe bei Griechen und Römern. Ja während die letzern einestheils durch Bildung der Diminutivform avunculus für Mutterbruder, andererseits durch Ausdehnung des avus — Muttervater auf die männlich zeugende Potenz ihn verdunkeln, bewahren ihm die Griechen bis zuletzt volle Erkennbarkeit. Nennen sie doch den Vatersvater mit eigenem nomen speciale πάππος, πατρὸς ἐμοῖο πατήρ, oder lakonisch γεροντιάς nach Eustath. zu XIV, 118.

Mit der Auffassung der classischen Völker stimmt die der barbarischen Welt überein. Gleichstellung der beiden auf das Ansehn der Maternität gegründeten, an ihm theilnehmenden Verwandtschaftsverhältnisse, avunculus und avus maternus, tritt auch hier in mehrern Aeusserungen hervor. Nach Munzinger's Ostafrikanischen Studien S. 527 benennen die Barea ihre Kinder am liebsten nach Mutterbruder und Muttervater. Bei dem gleichen Volke steht das Recht der Namengebung nur der Mutter zu, ihr, die das Leben gebar. — Letzteres findet sich ebenso bei den Mexicanern nach Bandelier, on the tenure of lands of the ancient Mexicans, in Peabody Museum II, 615; bei Bergvölkern des Kaukasus nach Sokolsky, Spuren alter Familienordnungen, in der Russischen Revue XII, 181; und bei den Germanen nach Dargun, Reste des Mutterrechts im germanischen Recht und Leben S. 58. — Nach der Ceylan'schen Chronik Mahavanço Kap. IX wird der Chitta Sohn Pandukabhayo genannt. Abhayo hiess sein Mutterbruder, Pandu sein mütterlicher Grossvater. —

Noch mehr Belehrung schöpfen wir aus den zwei nationalen Epopöen Alt-Indiens. Der Ramayana lässt Bharata von seinen Erziehern, dem mütterlichen Grossvater und dem mütterlichen Oheim, Abschied nehmen. Bei seiner Rückkehr wird er von der Mutter über die Gesundheit der beiden Personen, ihrer nächsten Blutsgenossen, befragt: „Ist dein Vater wohl? dein Ohm?" (II, 16 bei Gorresio VI, 256 und öfer.) Man merke: Vater heisst hier der avus maternus. — An einer andern Stelle (II, 60) spricht Bharata zu dem Leichnam seines Erzeugers: „Mein mütterlicher Ahn und mein mütterlicher Ohm lassen nach deinem Wohlsein fragen."

Doch was bedeuten diese Einzelerscheinungen neben dem Reichthum, welchen die Sage von Suetaketu und Ashtavakra, dem Mutterbruder und Schwestersohne, uns bietet. Lesen Sie die Darstellung, welche der Mahabharat, diese grosse Mythenencyclopädie, in Vana-Parva Çl. 10.603 ff. (Fauche, Vol. III, 552—564) giebt. Später werden wir die Gedanken dieser Tradition in ihrem Zusammenhang besprechen. Giebt es doch unter allen Ueberlieferungen, welche den Untergang der mütterlichen, den Sieg der väterlichen Familie zum Gegenstande haben, keine, die über diese tiefgreifende Umgestaltung der menschlichen Socialordnung mehr oder auch nur gleich viel Licht verbreite. Heute lenke ich Ihre Aufmerksamkeit allein auf die Sagenzüge, welche die Zusammensetzung der ältesten vaterlosen Familie erkennen lassen. Nur gering an Zahl ist der Verwandtenkreis, in dem Ashtavakra die ersten zwölf Lebensjahre verbringt. Umgeben von der Mutter, dem Muttervater Uddalaka, dem Mutterbruder Suetaketu geniesst er das ungetrübte Glück der Kindheit. Zu der Mutter führt ihn das innigste Vertrauen, mit dem avunculus verbindet ihn die engste Seelengemeinschaft, liebende Umarmung (anka), die Zärtlichkeit des Erzeugers findet er bei dem avus maternus. Den Vater kennt er nicht. Als Vater gilt ihm Uddalaka, der avus maternus. Diess der Organismus der ältesten Familie, jener, in welcher Ashtavakra's Kindheitsjahre verfliessen. Wie verschieden von dem spätern, welchem der Sieg des Vaterrechts Entstehung giebt. In diesem erscheint Uddalaka nicht mehr, vor dem Vater Kahoda fällt er

in Vergessenheit. Ersetzt wird avus maternus durch pater. Nur dem avunculus bleibt das alte Ansehn auch neben dem Vater gewahrt. Im Vereine bestehn Ashtavakra und Suetaketu. Schwestersohn und mütterlicher Oheim, den schweren Kampf gegen den Vertreter der vaterlosen Familie, im Vereine führen sie die Paternität zum Siege, vereint endlich geniessen sie die Verehrung der Nachwelt. — So die Darstellung der Sage. In ihr findet der Entwicklungsgang des römischen Verwandtschaftsworts avus sein ganz entsprechendes Abbild. Ich sagte ja, ohne vermittelnde Uebergangsstufe könne die Verwandlung von avus-Mutterbruder in avus-Vatersvater nicht gedacht werden, diese Mittelstufe aber sei in avus-Muttervater gegeben und dadurch gerechtfertigt, dass trotz der Vertauschung der Seiten- mit der geraden Ascendenzlinie die Verknüpfung des Wortes mit dem Mutterthum, der hergebrachten Familienbasis, gewahrt bleibe. Eben diese Mittelstufe nun, deren Anerkennung ich fordere, wird uns in Ashtavakra's Verwandtenkreis vor Augen gestellt. Es ist nicht mehr jener älteste engste dreigliedrige Verein von Schwester, Bruder und Schwestersohn, in welchen wir eingeführt werden. Einen weitern Umfang hat die Familie genommen. Der primaeren Mutterverbindung mit dem avunculus Suetaketu ist die zweite mit dem avus maternus Uddalaka an die Seite getreten, der Knabe Ashtavakra durch diese zwiefache Behütung friedlichen Jugendgenusses gewiss: Lange Zeit vergeht — zwölf Saeclen meint der Mythus mit seinen zwölf Kindheitsjahren — ehe dem ersten Schritte der Entwicklung der zweite entscheidende, der Umsturz der mütterlichen Familiengrundlage selbst, folgen kann. Was ohne vorbereitende Stufe unerreichbar war, vollzieht sich jetzt, zwar auch jetzt nicht ohne schwere Kämpfe, doch ohne Zaudern und mit ganzem Erfolg. Auf die väterliche Ascendenz wird die frühere Bedeutung der mütterlichen übertragen. Uddalaka verschwindet, Kahoda tritt an dessen Stelle.

Die gleiche Ausdehnung der alten Mutterfamilie, wie in dem Ashtavakra-Mythus begegnet wieder in Manu's Vorschrift über die zu der Feier der Sraddha zuzuziehenden Personen. Fehlt es nämlich an Priestern der höchsten Auszeichnung, ist in Folge

dessen die Forderung des brahmanischen Gesetzes unerfüllbar, so soll das alte Herkommen vorbrahmanischen Ursprungs zur Anwendung kommen und stellvertretende subsidiäre Geltung erhalten. Welches ist dieses alte Herkommen? Manu III. 147 verordnet: „Wo solche gelehrte Priester nicht zu finden sind, da mag als subsidiäre Regel Folgendes beobachtet werden, was von allen rechtschaffenen Männern auch stets befolgt wird. (148) Beiziehn soll alsdann jeder seinen mütterlichen Grossvater, seinen mütterlichen Oheim, seinen Schwestersohn, den Vater seiner Frau, seinen Lehrer, den Sohn seiner Tochter oder deren Gemahl, seinen Vetter von mütterlicher Seite, seinen Hauspriester und seinen Opferer.“ (Zu vergleichen Yajnavalkya I. 219 und Satapata bei Colebrooke, Digest of Hindu law. Vol. II. Ch. On succession to females Fr. 515.) Bemerken Sie die Worte, womit Manu seinen unerwarteten Uebergang von dem Priesterthum zu den mütterlichen Verwandten, zu Mutterbruder, Muttervater, Schwestersohn, Vettern von mütterlicher Seite oder andern durch Frauen verbundenen Personen rechtfertigt: „fromme' rechtschaffene Männer hätten die Stellvertretung der Brahmanen durch die nächsten mütterlichen Verwandten stets beobachtet.“ Was liegt hierin anders als das Bekenntniss, die Sraddhafeier in Gegenwart der mütterlichen Familie habe sich in der Uebung und Achtung des Volks stets behauptet, desshalb versage ihr das brahmanische Gesetz seine Anerkennung nicht, so weit es ohne Verletzung der priesterlichen Rechte zulässig sei, mithin in stellvertretender subsidiärer Anwendung. Zweifeln lässt hiernach sich nicht: in der mitgetheilten Stelle hat das Bild der alten Mutterfamilie des arischen Stamms sich erhalten. Es ist dasselbe, welches der Mythus von Ashtavakra uns vorlegte. In beiden Darstellungen die gleiche Ausschliesslichkeit der mütterlichen Verwandtschaft, in beiden die gleiche Verbindung des avus maternus mit avunculus, des Correlats „Tochtersohn“ entsprechend jenem, mit dem Correlate „Schwestersohn“ entsprechend diesem. Zwar umfasst das Rechtsbuch in Uebereinstimmung mit Vishnu Purana bei Wilson Vol. III B. 3 Ch. 15 (Colebrooke in Asiatic researches V. 367) und mit Satapata's genanntem Fragment eine grössere Personenzahl als der Mythus.

Die Sitte gestattete auch den Vater der Frau, den Gemahl der Tochter, den Sohn der Mutterschwester an der Sraddhafeier zu betheiligen, ebenso öffnete sie dem Lehrer, dem Hauspriester, dem Opferer den Zutritt zu derselben; aber so bedeutend diese durch das spätere Familienrecht herbeigeführte Grenzerweiterung auch sein mag, so ängstlich meidet sie den Uebergriff in das Gebiet der väterlichen, durch Männer vermittelten Verwandtschaft. Dem avunculus schliesst kein patruus, dem avus maternus kein paternus sich an. Jene „rechtschaffenen Männer", deren Autorität Manu anruft, blieben also dem Grundsatze der alten Mutterfamilie getreu.

Die Geschichtlichkeit einer Periode, in welcher die Mutterfamilie die in dem Mythus hervortretende Erweiterung erhielt, in der also avus maternus neben avunculus Aufnahme fand, kann nach der betrachteten Gesetzesstelle nicht bezweifelt werden. Was uns erst im Sagengewande vorlag, zeigt sich jetzt als historische Thatsache. Gleiche Beglaubigung findet noch ein anderer Mythenzug. Als Vater betrachtet, als Vater zärtlich geliebt wird Uddalaka von Ashtavakra dem Tochtersohne. Also Gleichung avus maternus-pater, nepos ex filia-filius. Täuschung nennt Suetaketu, der Vertreter der Paternitätsfamilie, diese Auszeichnung des Muttervaters- und Tochtersohnsverhältnisses. Wahrheit erblicken in ihr die Muttergeschlechter, und Wahrheit bleibt sie, so lange die Maternität als Grundlage der Familie anerkannt wird. Beweis die Beibehaltung derselben Gleichung für den Mädchensohn, Canina, in den Dharma Çastras. Ein solcher Mädchensohn nennt den Muttervater seinen Vater gerade wie Ashtavakra den Uddalaka. Diess bezeugen Yajnavalkya II, 129 (Uebersetzung Stenzler) Manu IX. 136 (Jones) und Mitakshara I. Sect. XI, §§ 1. 7. (Orianne). Entstanden im Schoosse der Mutterfamilie bleibt also die Gleichung Muttervater-Vater unter der Herrschaft des Paternitätssystems für alle Fälle unehelicher Geburt erhalten. Wie fest gewurzelt sie war, zeigt ihre Anerkennung selbst in den Bestimmungen über eheliche Geburt. Colebrooke, Digest of Hindu law, Vol. II theilt zu Fr. 200 des Titels On the son begotten in lawful wedlock folgende alte Glosse mit. „Ein in gesetzlicher Ehe erzeugter Sohn wird all-

gemein als legitimer Descendent sowohl seines mütterlichen Grossvaters als seines eigenen Vaters angesehn." — Zur Vergleichung Adi Parva, Çl. 6137 bei Fauche II, 55 und die Sage der Madhavi in Udyoga Parva Çl. 4068—4075 bei Fauche VI, 245. — Noch mehr. Schliesslich verfiel das Recht auf ein Mittel, die Paternität des avus maternus von der Concurrenz des Vaters zu befrein. Durch ausdrückliche Bedingung des Eheabschlusses kann nämlich der Sohnslose den Tochtersohn sich vorbehalten. Putrica putra ist der Name eines solchen Tochtersohns. Daher die Warnung vor ehelicher Verbindung mit einem bruderlosen Mädchen in Mitakshara II. S. 10 § 3. Orianne p. 122 ff. Also: die Anschauung der alten vaterlosen Familie wird zuletzt zum Dienste der Paternität herbeigezogen: besiegt hört sie nicht auf, ihren Einfluss geltend zu machen. Die längst aus etymologischen Gründen geäusserte Vermuthung, dem Worte pitr, pater sei die Idee der physischen Zeugung von Hause aus völlig fremd, erhält durch diese Reihe von Erscheinungen volle Bestätigung.

Nicht enthalten kann ich mich, an dieser Stelle eine italische Tradition einzuschalten, welche den indischen Bestimmungen über putrica putra entspricht. Die Schrift De praenomine im Anhang zu Valerius Maximus berichtet Folgendes: Numerii sola patricia gens Fabia usa est praenomine: idcirco quod trecentis sex apud Cremeram flumen caesis, qui unus ex ea stirpe exstiterat, ducta in matrimonium uxore filia Numerii Otacili Maleventani sub eo pacto ut quem primum filium sustulisset, ei materni avi praenomen imponeret, obtemperavit. Ebenso Festus p. 170. Müller. Durch ausdrücklichen Ehepact behält Otacilius die erste männliche Geburt seiner Tochter sich vor. Putrica putra des Maleventaners wird der von Fabius mit der Tochter desselben erzielte Sohn. Denn wessen praenomen der Knabe trägt, dessen ist er. Ob Sohneslosigkeit den Otacilius zu dem Ehepact mit dem Bräutigam seiner Tochter bestimmte, wird nicht gesagt. Ich neige zu der Annahme, die mutterrechtliche Organisation der maleventanischen Familie, in welcher das praenomen Numerius seinen Grund hat und seine Erklärung findet, genüge für sich allein, den Gedanken des Verkommnisses zu

rechtfertigen. Lesen Sie die Ausführungen des Mutterrechts S. 299 über die Beziehung der Numerii zu der Mutterfamilie und die Nachweise des Buches „Sage von Tanaquil“ S. 77 ff. über die familienrechtliche Sonderstellung der gens Fabia.

Genug jetzt der vergleichenden Nachweise. Die Wiederkehr der gleichen Auffassung bei zeitlich und örtlich weit von einander getrennten Völkern zeigt eine Gesetzmässigkeit der Begriffsentwicklung, welcher der römische avus sich nicht entzogen haben kann. Ist er, wie die Diminutivform avunculus ausser Zweifel setzt, ursprünglich „Mutterbruder“, so muss ein allmäliger Uebergang zuerst zu „Muttervater“, von diesem zu „Vatersvater“ angenommen und die Entstehung des Unterscheidungszusatzes maternus, paternus der Zeit des vollendeten Ausgleichs (dupliciter omnia nach der Sprache der römischen Juristen) zugewiesen werden. Dass die römischen Quellen von einer die Endgestaltung vorbereitenden Zwischenstufe keine Kunde geben und das eben dieser Stufe angehörende Wort opiter (Festus und die Schrift de praenomine) nicht zu erklären vermögen, darf, ich wiederhole es, Niemanden beunruhigen. Reicht doch ihre Erinnerung nicht in jene Urzeit zurück, die den Untergang der Schwestersohns-, das Werden der Vatersfamilie sah. Vertraut sind die Römer mit dem Agnationssysteme in seiner Vollendung, die voragnatischen Familienformen liegen ausser dem Bereiche ihres Gesichtskreises. Selbst den gelehrtesten unter ihnen fehlt jede Ahnung eines auf anderer Basis erbauten Socialzustandes, jedes Verständniss der aus den Urzeiten erhaltenen Trümmerstücke.

Zum Schlusse dieser Betrachtung mache ich auf eine geschichtliche Thatsache aufmerksam, welche den erkannten Entwicklungsgang bestätigt. Unter den nordamerikanischen Aboriginern giebt es einen Stamm, der seine Bezeichnung des avus maternus nie auf den avus paternus ausdehnte, für letztern vielmehr einen besondern Ausdruck besitzt. Es ist der Stamm der Spokanes, ein Zweig der salischen Nation. Für avus paternus gebrauchen die Männer Is-hah'-pä, die Frauen In-chav'-wä; für avus maternus beide Geschlechter Is-seé-lä. (Morgan, Systems p. 247.)

Wann aber und wie ist aus avus-Mutterbruder avunculus geworden? Ich antworte: in die Anfänge der Familienbildung, also in jene Zeit, welche erst nur einen dreigliedrigen Verein, Bruder, Schwester und Schwesterkind, kannte, reicht die Diminutivform zurück. Entstanden ist sie in des Kindes Mund, das die Zärtlichkeit für seinen Beschützer, seinen Erzieher, den Zeugen seiner Freuden und Leiden, den steten Gefährten seiner Mutter in dieser allen Zeiten und allen Völkern angeborenen Liebkosungs- und Schmeichelform zum Ausdruck brachte. Analoge Erscheinungen bietet die griechische Verwandtschafts-Terminologie. Von *ἄπφα*, Schwester, besser *ἀπφά*, wird *ἀπφίον*, nach Eustath. zu Ilias XIV. 118 *ὑποκόρισμα ἐρωμένης*, von *μάμμη* oder *μάμμα μαμμίον* „liebes Mütterchen", von *μαμμία, μαμμίδιον* gebildet. (Phrynichus p. 133 mit Lobeck's lehrreichem Commentar.) So lange man von einer vaterlosen Familie und der Stellung des Mutterbruders zu dem Schwesterkinde in derselben keinen richtigen Begriff, ja meist keine Ahnung hatte, so lange fehlte der Schlüssel des Verständnisses. Bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnisse bedarf es nur des Hinweises auf die Zustände der Urzeit, um den Zusammenhang der durch sie entwickelten Gefühlswelt mit der Sprachbildung ausser Zweifel zu setzen. Liebe zu dem Manne, der Vatersstelle vertritt, den dies heiligste aller Bande, die Gemeinsamkeit des Mutterbluts dem Kinde eint, hat avus in avunculus verwandelt. Aus der liebkosenden Anredeform des täglichen Umgangs ist unser Verwandtschaftswort gleich so manchen andern hervorgegangen.

Jahrtausende trennen den Ursprung der Diminutivbildung von der Zeit, in welcher Verrius Flaccus ihn zum Gegenstande seines Nachdenkens macht. Der berühmte Grammatiker der Augustischen Periode sucht die Lösung des Räthsels in den Zuständen und Anschauungen der römischen Welt. Nach den Grundsätzen eines Verwandtschaftssystems, das der reflectierenden Thätigkeit des heimischen Juristenstandes seine Entstehung und seine Vollendung dankt, beurtheilt er das terminologische Vermächtniss der Urzeit. Ich gedenke diesem Erklärungsversuche eingehende Beachtung zu widmen. Die Vergleichung desselben mit dem Ihnen vorgelegten wird die Richtigkeit der

Ergebnisse meines geschichtlichen Standpunkts vollends ausser Zweifel setzen.

XLVIII.

Ein Römischer Grammatiker über Avunculus.

Paulus Diaconus aus Festi Epitome: A v u n c u l u s, matris meae frater, traxit appellationem ab eo, quod aeque tertius a me ut avus est, sed non eiusdem iuris ideoque vocabuli facta diminutio est. Sive avunculus appellatur quod avi locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam.

Die zwei Erklärungen der Diminutivbildung, welche uns vorliegen, ruhen auf verschiedenen Grundgedanken, fordern daher gesonderte Betrachtung. An erster Stelle beruft sich der Grammatiker auf das Zahlprincip der römischen Verwandtschaftsbetrachtung. Rechnen wir, bemerkt er, von Ego zu avus, und ebenso von Ego zu avunculus, so gewinnen wir beide Male dieselbe Ziffer Drei. Diese Gleichheit rechtfertigt die Uebertragung des für den Ahn gebräuchlichen nomen speciale auf den Mutterbruder. Woher aber für den letztern die Diminutivbildung? Der Grund, fährt Verrius fort, liegt in der Verschiedenheit der Grade, die Ahn und Mutterbruder von Ego trennen. Die Gleichheit der Personenzahl ist nämlich nicht auch Gradesgleichheit, unbestritten vielmehr der Grundsatz superiorem quidem et inferiorem cognationem a primo gradu incipere, at eam quae ex transverso, numerari a secundo. (Instit. III, 6; Fr. 10 § 7 D. De gradibus XXXVIII, 10.) Die Entfernung des avus von Ego beträgt also zwei, die des avunculus drei Grade. Folgeweise sind die beiden tertii nicht eiusdem iuris, avunculus ist vielmehr minoris iuris als avus. Proximitatis nomine ertheilt ja der Praetor den Cognaten die bonorum possessio, dem Ahn also vor dem Mutterbruder.

Diess der erste Erklärungsversuch. Er ruht auf Voraussetzungen, die mit dem Bildungsgesetze der Verwandtschafts-

terminolgie im Widerspruch stehn. Erwägen Sie folgende Momente:

Erstens. Inhalt und Bedeutung der Verwandtschaftsbeziehungen verlegt Verrius in die Erbansprüche, die sie verleihen. Der vermögensrechtlichen Idee der Bereicherung auf den Todesfall verdanken die nomina specialia ihre Enstehung. Wählt der Römer zur Bezeichnung des Mutterbruders die Diminutivform des für den Ahn gebräuchlichen Ausdrucks, so leitet ihn die Vergleichung der nähern oder entferntern Aussichten, die dem einen und dem andern auf die Verlassenschaft des Enkels, beziehungsweise des Neffen eröffnet sind. — Ich entgegne: An der Ausbildung der Verwandtschaftsterminologie haben vermögensrechtliche Erwägungen keinen Antheil. Andere Momente sind es, die in den nomina specialia ihren Ausdruck suchen. Nach den Gefühlen, die ein Blutband in beiden Gliedern der Correlation erzeugt, den officia, die es mit sich bringt, den Beziehungen, die es unter Lebenden begründet, gestaltet sich der verwandtschaftliche Sonderbegriff, folgeweise der Sondername, der demselben beigelegt wird. — Welche hohe Bedeutung diesen officia reverentiae et pietatis von den Römern beigemessen wurde, zeigt die aus ältern Werken von Gallius N. A. V. 13 erhaltene disceptatio de gradu atque ordine officiorum — vergleichen Sie XX. 1 —, zeigt ferner die Bemühung der römischen Juristen, die den Nachkommen der Seitenlinie, insbesondere den Neffen und Nichten gegenüber Oheimen und Tanten obliegenden Pflichten der Ehrerbietung mit der Organisation der Paternitäts-Familie dadurch in Uebereinstimmung zu setzen, dass sie für die cognatio transversae lineae der Fiction: parentum, respective liberorum loco esse aufstellen. Mit Nutzen werden Sie E. Dirksen's Abhandlung „über den sog. respectus parentelae," die VI seiner Beiträge, 1825, nachlesen. Wie konnte Verrius diese Seite des Verwandtschaftsrechts so ganz unberücksichtigt lassen!

Zweitens. Nach Verrius ist es die Durchführung des Gradzählungssystems, welche die Diminutivbildung avunculus veranlasste. Vor jener kein nomen speciale für Mutterbruder. — Ich entgegne: an der Bildung der nomina specialia hat auch

das Gradzählungssystem keinen Antheil. Es bringt dem Bedürfniss einer festen Erbordnung, das mit der Anerkennung des persönlichen Eigenthums erwacht, Befriedigung, veranlasst die Juristen, jedem nomen speciale die ihm nach der Graddistanz von Ego gebührende Stelle anzuweisen, setzt folgeweise das frühere Bestehen des Sondernamens voraus. Paulus in Fr. 10 De gradibus: tertio gradu continentur personae triginta duae patruus, is autem est patris frater — — — avunculus est matris frater — — — amita est patris soror — — — matertera est matris soror. Wir sehen: Als die Cognationstafel nach der Gradrechnung ihre Vollendung erhalten hatte, lag die Aufgabe der Juristen in der Einreihung der von frühern Geschlechtern gebildeten nomina in das neue Schema, nicht in der Vermehrung des überlieferten Sprachschatzes. Wie ferne ihnen dieser Gedanke war, zeigt derselbe Paulus in dem Zusatz zu der angeführten Stelle: illud notandum est, non quemadmodum patris matrisque fratres et sorores patrui amitae, avunculi materterae dicuntur, ita fratris sororisque filios filias nomen speciale cognationis habere sed ita demonstrari fratris sororisque filios filias. Noch andere Fälle solcher Lückenhaftigkeit werden hervorgehoben, z. B. in § 16 desselben Fragments, ohne dass Ergänzung des Fehlenden durch Neubildungen je versucht würde. — Entscheidender ist noch folgende Wahrnehmung. Statt der Terminologie Bereicherung zuzuführen, wird die Gradrechnung Ursache ihrer Verarmung. Beweis. Zur Bezeichnung der Geschwisterkinder hat die Vorzeit mehrfache Namen gebildet: fratres patrueles für Brüdersöhne, sorores patrueles für Brüdertöchter, amitini amitinae für Söhne beziehungsweise Töchter eines Geschwisterpaars verschiedenen Geschlechts, consobrini consobrinae für Söhne, beziehungsweise Töchter einer Schwesternmehrheit. Der späteren Zeit missfiel diese Specialisirung, consobrini ward Gesamtname für alle Geschwisterkinder. Plerique, bemerkt Paulus in Fr. 10 § 15 De gradibus, eos omnes consobrinos vocant, sicut Trebatius. Nicht anders Gaius in zwei Stellen Inst. III, 10 und Fr. 1 § 6 De gradibus. Womit die Wortanwendung bei Cicero, De officiis I, 17, pro Ligario IV, Orator II, 1 (vergl. Festus Sobrinus und Propius sobrino) übereinstimmt. — Einer ältern

Verwandtschaftsbetrachtung verdankt jene Unterscheidung der Categorien, verdanken die dafür aufgestellten nomina ihren Ursprung; die spätere entzieht Beidem die Grundlage, damit die Berechtigung und das Verständniss. In dem Systeme der Distanzenzählung rangieren alle Geschwisterkinder unter derselben Gradzahl, dem quartus gradus cognationis, der achtzig Personen begreift, mithin achtzig ihrem innern Wesen nach verschiedenartige Verwandtschaftsverhältnisse auf eine Linie stellt. Wozu jetzt noch die Pluralität der Benennungen? Bekennen doch die Justinian'schen Institutionen II. 6. 7. longe facilius esse respondere quoto quisque gradu sit, quam propria cognationis appellatione quemquam denotare. Dem ausgleichenden Systeme der Numeration folgt die Vereinfachung der Terminologie. Je älter ein Verwandtschaftssystem, um so reicher die Nomenclatur. Alle bis jetzt erkundeten Cognationstafeln ergeben diess Gesetz. Nach Verrius würde das Verhältniss sich umgekehrt gestalten. —

Drittens. Keines geringern Irrthums macht der Grammatiker sich schuldig, wenn er den väterlichen Cognationen und ihren Benennungen vor den mütterlichen zeitliche Priorität zuschreibt. Ausgangspunkt seiner Deduction ist avus-Ahn. Ableitung avunculus-Mutterbruder, jener also früher vorhanden als dieser. Ich entgegne: Die Verwandtschaftsnamen entstehn mit den Verwandtschaftsbildungen, diese mit dem Fortgang der Familienentwicklung. Ist also der erste engere Familienverein auf der Grundlage der Maternität errichtet, die Idee eines verwandtschaftlichen Zusammenhangs daher auf die durch das Mutterthum verbundenen Personen beschränkt, so muss die Priorität der Entstehung nothwendig den nomina specialia maternae cognationis zugesprochen werden. Wie könnten die der Vaterseite angehörenden Sondernamen vor der Anerkennung einer persönlichen Paternität, also vor dem Ursprung der Idee einer durch diese Paternität vermittelten Blutsgemeinschaft entstanden sein. Ohne den Begriff keine lautliche Darstellung desselben, ohne specielles Vaterthum keine speciellen väterlichen Verwandtschaften, ohne diese keine nomina specialia paternae cognationis. Die Geschichte der einzelnen Verwandtschaftswörter bestätigt dieses Erstlingsrecht der Maternität. So weit wir zu folgen ver-

mögen, ist es die gebärende Naturpotenz, welcher die Wortbildung sich anschliesst. Unzweifelhaft sind folgende Fälle.

Filius, ursprünglich Muttersohn. Den Beweis liefert das Umbrische in den tref sif feliuf, oder sif filiu trif, d. h. den tres porci lactentes, welche die Iguviner dem Dius Fisus Sancius opfern. Also filiuf gleich „säugendes Thierjunge, Spanferkel.“ Bevor das Wort für den Vaterssohn in Gebrauch kam, bezeichnete es die Muttergeburt, und diese im Zustande der ersten Entwicklung. Lesen Sie die Ausführungen, welche Professor Bücheler „Altes Latein“, Rheinisches Museum, Band XXXVIII S. 410 ff. an diese Spracherscheinung knüpft, und verbinden Sie damit Herrn de Saussure's Bemerkung über unser deutsches „Sohn“ (Termes de parenté chez les Aryas. Appendice B zu Giraud-Teulon, Les origines du mariage et de la famille, Genève et Paris 1884): „Es giebt nur ein Verwandtschaftswort der indo-europäischen Muttersprache, nämlich Sûnus, dessen Etymologie keinem Zweifel unterliegt. Sûnus ruht auf einer Wurzel, die dem Begriff engendrer, oder wie es scheint, vorzugsweise dem von enfanter, mettre au monde, mit ausschliesslicher Beziehung auf die Mutter, Ausdruck leiht.“ Daher das weibliche Geschlecht der Sonne, des sûnus der Mutter Nacht, wie in Mater Matuta und in einem lycischen Sonnenmythus. (Lykier S. 37.)

Ἀδελφός, ἀδελφή von *δελφύς, ἡ μήτρα*, wie in Brief XLVI bemerkt wurde. Neben diesem Worte hat die griechische Sprache noch ein zweites zur Bezeichnung des Geschwisterthums, das geschlechtslose *κάσις, ὁ* und *ἡ*. (Etym. magn. 493, 14. Suidas s. v.) Wie erklärt sich diese Duplicität? Ich antworte: aus der Geschichte der Familienentwicklung. *Κάσις* verdankt seine Entstehung jener Urzeit, die nur greges humani, folgeweise nur das Generationsgeschwisterthum der Heerde kennt, von dem individuellen der persönlichen Familie, welche *ἀδελφός* bildet, noch nichts weiss. Dem Collectiv-Gedanken ist *κάσι*, so enge verbunden, dass es in Sparta, dessen Anschluss an das alte Communalprincip in Familie und Eigenthum überall hervortritt, zur Bezeichnung der *ἀγέλη* oder *βοῦα* (bemerken Sie die dem Thierreiche entnommenen Vorstellungen und Namen), d. h. den zu

körperlichen Uebungen vereinten Altersgenossen verwendet wird. (Hesych. *κάσης. ἡλικιώτης. — ἀγέλαστους. ἐφήβους Κρῆτες. — βοῦα. βοῦα. βοῦά. ἀγέλη παίδων Λάκωνες.* — Etym. m. 208. 7; 391. 19. Boeckh. C. I. gr. I, p. 612.) — Dass diese Urzeit dem gebärenden Princip, dem Gesamt-Mutterthum aller weiblichen Glieder einer Generationsreihe, den Principat einräumt, versteht sich von selbst. — Die Entwicklung der individuellen Familie lieh *κάσις* die Bedeutung des individuellen, zuerst des uterinen Geschwisterthums — noch Lycophron, Cass. 19 schreibt *ἀμφιμήτριον κάσιν* — worauf die Ausdehnung auf die Vatersgemeinschaft folgte. — Dieselbe Entwicklung zeigt frater. Wie *κάσις* hat es ursprünglich jene Classenbedeutung, die in der griechischen *φράτρα* und in den römischen fratres arvales noch immer sich zu erkennen giebt. Später wird es Bezeichnung des individuellen Bruderthums. Eine *ἀ-δελφός* entsprechende Bildung besitzt weder Rom noch einer der übrigen Zweige des arischen Stammes.

Consobrini, consobrinæ. Welches Etymon man diesem nomen anweisen, ob man von soror sororini oder von soboles „Nachwuchs", sobolini gebildet denken mag: der Anschluss desselben an das Mutterthum und das Descendenzprincip der Mutterfamilie ist jedem Zweifel entrückt. Consobrini, nae umfasst alle Geburten einer Schwesternmehrheit, also den ganzen Nachwuchs, auf dem die Propagation des Mutterstammes ruht, die suboles stirpis nach Livius XXXIX, 24. Cicero Legg. III, 3. Alle, die unter einander sich consobrini, nae nennen, bezeichnen die Mutterschwestern mit der Reduplication des Mutternamens (materterae), diese jene als ihre Kinder, wovon der bekannte Cultgebrauch des Mater Matuta Dienstes einen Rest erhalten hat. Also consequente Durchführung des Mutterprincips nach allen Richtungen. Länger als bei anderen nomina blieb dieser Anschluss in lebendiger Erinnerung. Noch die Justinian'schen Institutionen III, 6, 4 erklären die Beschränkung der Wortanwendung auf die Geburten einer Schwesternmehrheit als den richtigern Sprachgebrauch.

Nepos, Neptis. Die ursprüngliche Verbindung dieses nomen mit der Mutterfamilie, die in der Priorität der Correlation nepos-avunculus schon früher (Brief XLVI) uns entgegen-

trat, findet in νέποδες, der griechischen Form des italischen nepotes, ihre Bestätigung. Sie kennen die Stelle der Odyssee IV, 405, in welcher Homer den aus der Salzfluth auftauchenden Altvater Nereus von den Seerobben wie den Hirten von der Heerde umlagert darstellt. *Ἀμφὶ δέ μιν φῶκαι νέποδες καλῆς Ἁλοσύδνης εὕδουσιν.* — *Λέξις συγγενική* ist diese Pluralbildung νέποδες, die *συγγένεια*, die bezeichnet werden soll, das Verhältniss der Abstammung, die Abstammung mütterlich, wie sie die Thierfamilie mit sich bringt, und der Genitiv *καλῆς Ἁλοσύδνης* ausser Zweifel setzt. Der Dichter nennt die Phoken „Brut der schönen Halosydne“, das ist der Amphitrite oder Thetis, denn beide Meeresmütter tragen den Namen. — Bei den Dichtern der alexandrinischen Periode begegnet das gleiche Wort wiederholt. So bei Theocrit XVII, 25, Apollonius Rhodius Argon. 1745, Cleon Siculus (*Βριαροὶ Γοργοφόνου νέποδες*, Berg, Poetae lyr. gr. 1853, p. 522), endlich bei Callimachus in Schol. Pind. Nem II, 19 (*Κεῖος*, i. e. Simonides, *Ὑλλίχου νέπους*, Boeckh. p. 525), hier in Singularform: eine Abweichung, die in der Absicht des Dichters, Simonides zu verspotten, ihre Veranlassung hat. In allen diesen Stellen ist *νέποδες* wie bei Homer *λέξις συγγενική*, die *συγγένεια* wiederum das Verhältniss der Abstammung, die Familie aber nicht mehr die der Thiere, sondern die menschliche, folgeweise die Descendenz statt der mütterlichen die väterliche, zurückgehend nicht auf die Urmutter, sondern auf den Geschlechtsurvater, wie es die Verwandtschaftsbetrachtung des entwickelten Hellenismus verlangt.

In *νέποδες* besitzen wir die griechische Urform des italischen nepotes. Unverkennbar ist die Identität. Wechsel der tenuis mit der media kann dagegen ebensowenig geltend gemacht werden als die Verschiedenheit der Quantität. Denn diese letztere zeigt sich auf gleiche Weise in den Formen nâpat, napat, napt der orientalischen Sprachen. Was aber den Wechsel von *δ* und *τ* betrifft, so ist zu bedenken, dass wir nicht griechische Dialekte, sondern verschiedene Sprachen vor uns haben, mithin aus der Seltenheit der Erweichung innerhalb der Grenzen jener ein für diese maassgebendes Gesetz abzuleiten nicht berechtigt sind.

Das selbstständige Auftreten des gleichen Verwandtschafts-

wortes bei Graeken und Italikern kann Niemanden befremden. Weit auffallender ist die Verschiedenheit des Schicksals, das die beiden so nahe verwandten Zweige des arischen Stammes dem Ausdruck bereiteten. Während nämlich Italien durch alle Wechsel der Familienorganisation und der damit verbundenen Verwandtschaftsbetrachtung hindurch seinen nepos zu bewahren verstand, wird er durch *ἀδελφιδοῦς, ἀδελφιδῆ* schon frühe aus der griechischen Terminologie verdrängt. Nur *ἀ-νεπ-σ-ιός* bewahrt sein Andenken. Zwar soll es nach Eustath zu der Homer'schen Stelle eine Mundart gegeben haben, die *νέποδες* im Sinne von *ἀπόγονοι* zu gebrauchen fortfuhr. Da aber diese Mundart nicht näher angegeben wird, so verdient die Notiz keine grosse Beachtung. Die Dichtkunst allein erinnert sich des Worts und seiner verwandtschaftlichen Bedeutung. Homer gebraucht es für die Thierfamilie, welcher es immer entsprach, das Alexandrinerthum zur Charakterisirung des in die mythische Vorzeit zurückreichenden Verwandtschaftsursprungs. Mit dem Gebrauche verlor sich zuletzt das Verständniss. Bis zu welchem Grade dieses sich verdunkelte, beweisen die Erklärungsversuche, die Eustathius zusammenstellt. „Mitenkel" haben unsere Zeitgenossen aus *ἀνεψιός* gemacht, wie Sie sich erinnern. In Fische verwandeln die alten Scholiasten *νέποδες* der Odyssee. Das weiche δ scheint auf diesen Irrweg geführt zu haben. Man dachte an *νε-πους* „fusslos", oder da diess auf *φῶκαι* nicht recht passt, an „kurzfüssig" (*ὀλιγόποδες ἤτοι βραχύποδες καὶ διὰ τοῦτο ἐγγὺς ἀπ-δων*) und berief sich zur Rechtfertigung auf den lykischen Gebrauch, gewisse Schildkröten wegen ihrer kleinen Füsse *ἄποδας* zu nennen. Ja einige gingen so weit, *νηξίποδες* heranzuziehn und „schwimmfüssig" für eine sehr passende und sehr poetische Charakterisirung der Robben zu erklären, weil diese Meeresgeschöpfe der kurzen Füsse zum Schwimmen sich bedienten. So ward *νέποδες* adjectivischer Zusatz zu *φῶκαι*. Halosydne Salzfluth. *φῶκαι νέποδες καλῆς Ἁλοσύδνης* Ausdruck für „flossfüssige Robben der schönen Salzfluth". Unnöthig über diese Spielereien ein Wort zu verlieren. *Νέποδες* hat mit *πόδες* keine Gemeinschaft. Es ist die griechische Ausprägung einer Wurzel, deren Grundbedeutung aus einer Mehrzahl darauf ruhender Wortbil-

dungen sich erkennen lässt. „Nabh, ältere Form nap.“ schreibt A. Weber im ersten Bande der indischen Studien vom J. 1850, „dient zur Bezeichnung des Begriffs nectere ligare.“ Beweis: nabhas, das Himmel und Erde verbindende Gewölk, griechisch *νέφος*, lateinisch nebulae; in den eugubinischen Tafeln *νεφώνω* für obnubilato, obscurato nach Huschke's Erklärung; angelsächsisch nipan caligare. Daran reiht sich napti in den schwachen casibus, napat in den starken, womit Sanscrit das Verbundene, Verwandte bezeichnet.“ — Durch diese Wurzelzugehörigkeit der lateinischen nepotes, der griechischen *νέποδες* erhält die ursprüngliche Beschränkung von nepos auf die mütterliche Abstammung neue Bestätigung. Denn Sinnenwahrnehmung ist es, welche den Begriff des Verbindens und Verbundenseins leitet. Der Sinnenwahrnehmung aber liegt nur die Geburt aus dem Mutterleibe, nur die verbindende Nabelschnur offen, folglich ist sie es, welche die Verwendung der Sprachwurzel zur Bildung eines Verwandtschaftsworts veranlasste. — Alles führt zu dem gleichen Ergebnisse. Wie filius, wie *ἀδελφός*, wie consobrini, so verdankt nepos seinen Ursprung der mütterlichen Verwandtschaft.

Wie könnte das Correlat avus einer andern Quelle entspringen, einem andern Entwicklungsgang folgen? Ertheilt Verrius der väterlichen Linie das Erstgeburtsrecht, leitet er die Bezeichnung des Mutterbruders von jener des Eltervaters ab, so verkennt er die Stufenfolge der Familienformen, der Verwandtschaftssysteme, der Verwandtschaftsbezeichnungen. Producte einer Vergangenheit, in welche keine geschichtliche Ueberlieferung zurückreicht, bleiben die nomina specialia der römischen Terminologie ein unlösbares Räthsel für jeden, der gleich unserm Grammatiker die Anschauungen der letzten Culturphase zu seinem Ausgangspunkte erwählt.

In einer völlig verschiedenen Denkweise bewegt sich der zweite Erklärungsversuch, den der Verfasser unserer Stelle mit sive einleitet. Ich wiederhole die Worte: sive avunculus appellatur quod avi locum obtineat et proximitate tueatur sororis filiam. Zwei Schwierigkeiten bietet dieser Text. Sollen wir an avus paternus oder an avus maternus denken? Entschieden an letztern. So verlangt es die Gedankenfolge, welche durch die mütterliche

Verwandtschaft bestimmt wird. Warum aber sororis filiam? Näher scheint filium zu liegen. In der That haben ältere Ausgaben, offenbar in Erinnerung an die Taciteische Darstellung des germanischen Avunculats (Germ. C. XX) filium in den Text gesetzt. Handschriftlich aber steht filiam fest und Verrius' Gedanke erträgt keine Aenderung. Denn das Schutzbedürfniss. welches vorausgesetzt wird, ist grösser für das weibliche als für das männliche Geschlecht. So viel zur Wortinterpretation. Der Inhalt der Stelle ist also folgender: Zwei Personen, bemerkt Verrius, sind in Folge enger Blutsgemeinschaft zur Beschützung eines Mädchens berufen, der mütterliche Ahn und in dessen Stellvertretung der mütterliche Ohm. Daher die Diminutivbildung avunculus, zweiter oder „kleiner" avus.

Gegenüber den Verirrungen des ersten Erklärungsversuchs gewährt der für den zweiten erwählte Standpunkt hohe Befriedigung. Zeigt er doch richtige Erkenntniss der Momente, welche der Verwandtschaftsterminologie Entstehung gaben. Verrius entzieht sich jetzt in der That jedem Einfluss der Grundsätze des römischen Familienrechts seiner Zeit, jeder Beachtung des Gradsystems, jeder Vergleichung der von der Gradeszahl abhängigen nähern oder fernern Erbansprüche. Auf das persönliche Verhalten, die persönlichen Pflichten des Bruders gegenüber der Schwester und dem Schwesterkinde wird zurückgegangen, der Verwandtschaft ein ethischer Inhalt geliehen, und auf das obsequium inter vivos, nicht auf das ius in bonis defuncti das für die Namenbildung entscheidende Gewicht gelegt. Doch so freudig wir diesen Standpunkt begrüssen, die Durchführung desselben bleibt hinter dem Gedanken jenes Aboriginerthums, das den Namen avunculus erschuf und mit lebendigem Inhalt erfüllte, unendlich zurück. Zum zweiten Male verfällt Verrius dem Einflusse der Familienzustände seiner Zeit. Er kennt den Mutterbruder nur in der Rolle, für welche das Paternitätssystem noch Raum hat, in der Rolle des Vertheidigers von Mutter und Kind gegen den Missbrauch der Allgewalt, mit welcher das staatliche Recht den Vater und sein männliches Gesippe ausstattet. Wer soll zur Vertheidigung der bedrohten Tochter sich erheben? Das mütterliche Blut, antwortet unsere Stelle.

avus maternus und avunculus. So verlangt es die proximitas, das will sagen: die Innigkeit des Blutbandes, das Bruder, Schwester, Schwesterkind eint. — Gewiss, hier stehen wir in der Mitte jener alten Familie, die aus dem Verein dreier durch das Mutterthum verbundener Personen sich bildet. Aber wie gering der Beruf, der dem avunculus zugedacht wird! Wie weit bleibt unser Grammatiker hinter dem Gedanken der Urzeit zurück, wenn er die Oheimspflicht auf die Vertheidigung des Schwesterkindes beschränkt, als Gegenstand der Sorge nur die Nichte nennt, das Pflichtverhältniss als ein einseitiges des avunculus zu dem Schwesterkind, endlich als ein subsidiäres, das des avus ergänzendes auffasst. In selbstständiger, nicht in abgeleiteter Bedeutung steht der Mutterbruder in dem Verwandtenkreise der Urfamilie da. Er ist das wahre Haupt des Blutvereins, der auctor generis, dessen Ansehn, älter und ursprünglicher als das des Vaters, auch neben diesem, oft selbst es überragend fortbesteht. Unbegrenzt sind die officia; Schutzpflicht erschöpft den Inhalt nicht. Auch gegenseitig sind sie. Auf dem Neffen ruhen keine geringern Pflichten als auf dem Oheim. In den Gefahren der Schlacht, bei kriegerischen Unternehmungen, in allen Nöthen des Lebens, in der Verfolgung der Blutrache stehen beide Seite an Seite, jeder bereit, des Andern Leben zu retten oder Untergang zu sühnen. Ungerechtfertigt erscheint endlich die Beschränkung des Oheimberufs auf das Verhältniss zu dem weiblichen Geschlecht. Neffen und Nichten gegenüber ist der Avunculat derselbe, nur die Richtung der officia nach dem Geschlechte der Schwesterkinder verschieden. Gleiches gilt von den Gegenleistungen. Auch die Schwestertöchter haben Pflichten. Sie unterliegen den Eheansprüchen des Mutterbruders, mag dieser für sich selbst oder für seine Söhne ihrer begehren. Zahlreich sind die Beispiele dieses Verwandtschaftsrechts, zahlreich auch die Fälle des Loskaufs von demselben (z. B. Morgan, Systems p. 158. Giraud-Teulon p. 264.) Mit solcher Machtfülle ausgerüstet erscheint der Avunculat in jener Vorzeit, die dem Worte Entstehung gab, folgeweise dessen Erklärung leiten muss. Die verwandtschaftlichen Sitten der Germanen wären wohl geeignet gewesen, dem Blicke der Römer eine Italiens Urzustände erreichende

Perspective zu eröffnen, aber vergleichende Forschung wurde ihnen nie Bedürfniss. Verrius schöpft aus den Vorgängen und Erlebnissen im Innern der zeitgenössischen Familien. Von der Bedeutung des Mutterbruderthums unter der Herrschaft des Mutterprincips hat er keine Kunde, keine Ahnung. Daher das Unsichere und Lückenhafte seines Erklärungsversuchs. Glücklich in der Wahl seines Standpunkts — zu diesem Ergebniss führt meine Analyse — bleibt der Grammatiker in der Begründung und Durchführung desselben hinter dem geschichtlichen Vollgehalt des seiner Betrachtung unterzogenen Wortes weit zurück.

Zu demselben Resultate führt die Prüfung der für amita aufgestellten Erklärung. Die Verbindung, in welche die beiden nomina specialia gebracht werden, und der Parallelismus der ihnen gewidmeten Erläuterungen würden eine sofortige Besprechung auch des zweiten Wortes vollkommen rechtfertigen. Ich ziehe es jedoch vor, diese Kritik auf eine spätere Zeit zu versparen, um den Zusammenhang unserer Studien über avunculus nicht durch längeres Verweilen bei einem der väterlichen Verwandtschaft zugehörigen Ausdruck zu unterbrechen.

XLIX.

OPITER.

Wenig zahlreich sind die Stellen, die mit diesem Worte sich beschäftigen. Als praenomen finden wir opiter schon in den ersten Zeiten der Republik. Opiter Virginius consul bei Livius II, 17 und 54, derselbe, den Epitome de praenomine Opiter Virginius Tricostus nennt. Ferner Opiter Oppius Tusculanus bei Festus Qu. XV, 24, p. 348 Müller nach Varro Rer. hum. lib. VIII; — Opiter Lucretius bei Diodor XII, 73; — Gentilicium bei den Faliscern: L. Opiternius nach Livius XXXIX, 17. — Mit der Genitivbildung Opiteris und Opitris beschäftigt

sich Priscian VI, 7, p. 215 Krehl. Die vetustissimi gebrauchen die erstere Form. — Ueber die Bedeutung verbreiten sich Epitome de praenomine: Opiter, qui patre mortuo avo vivo gignebatur; — Glossarium Placidi in Maii classici auctores III, 491: Opiter qui obito patre et avo vivente nascitur; — am ausführlichsten Festus nach dem Auszuge des Paulus: opiter est cuius pater vivo avo mortuus est: ducto vocabulo ab eo aut quod obitu patris genitus sit, aut quod avum ob patrem habeat id est pro patre. Kurz und bündig bezeichnet der Grammatiker die Voraussetzungen, unter welchen opiter zur Anwendung kommt: Tod des Vaters, Ueberleben des avus. Der unglückliche etymologische Versuch, welcher das Wort in O und Piter auflöst, letzteres mit pater identificiert, ersteres aus **Obitu** oder aus **Ob** gleich pro entstanden erklärt, nimmt der Feststellung der Bedeutung nichts von ihrer Zuverlässigkeit. Im Gegentheil, er bestätigt dieselbe durch das Bestreben, den Wortsinn mit der Wortbedeutung in Einklang zu setzen. Halten wir also daran fest: opiter est, cuius pater avo vivo mortuus est. An Unbestimmtheit leidet das Wort avus. Welcher avus ist gemeint, maternus oder paternus? Entschieden letzterer. Von dem Vater wird zu dem väterlichen Ahn fortgeschritten. So verlangt es die römische Agnationsfamilie, welche die Auffassung des Grammatikers und seiner Zeitgenossen beherrscht. Opiter ist also jeder, dem der Vater zu Lebzeiten des Vatersvaters wegstirbt. Die Glosse des Placidus zieht zwar der Anwendung des Worts eine weit engere Grenze. Nach ihr ist opiter nur der postumus, qui post mortem parentis nascitur (Ulpian in Fr. 3 § 1 D. De iniusto rupto testamento XXVIII, 3); aber der Ursprung dieser Begrenzung aus der Etymologie, welche Festus und Epitome de praenomine befürworten (O-piter von obitus patris) nimmt der Angabe allen Werth. Sicher ist nur soviel: auch der postumus, der zu Lebzeiten des avus geboren wird, fällt in die Classe der opitres; denn ad similitudinem liberorum wird ein solcher nach den Grundsätzen des Civilrechts über Exheredation behandelt. (Ulpian in Fr. 3 tit. cit.)

So viel über den Inhalt der Quellen. Grössere Schwierigkeit verursacht die Lösung der Räthsel, welche an die Erschei-

nung unseres Wortes in der römischen Verwandtschaftsterminologie sich knüpfen. Wer nachdenkt, gelangt zu der Frage: Wie kommt es, dass für ein- und dasselbe Blutband zwei Namen gebildet wurden? Fällt doch die Correlation nepos-avus mit opiter-avus, nepos also mit opiter zusammen. Erklärlich wäre diese Doppelsprache; änderte der Tod des Vaters die rechtliche Stellung des Sohns zu dem überlebenden Grossvater in wesentlichen Stücken. Aber an einer solchen eingreifenden Wirkung fehlt es durchaus. Zwar wird der Sohn nach dem Tode des Vaters dem Vatersvater suus. was er zuvor nicht war. Aber auf die Gewalts- und Erbschaftsverhältnisse übt dieser Unterschied keinen Einfluss aus. Der potestas des avus entgeht der Enkel durch seines Vaters Tod nicht und ebensowenig wird durch diesen Tod sein Successionsrecht gemindert. Von alter Zeit her ist ja der Grundsatz anerkannt, dem Gaius III, §§ 1—8 folgenden Ausdruck leiht: qui gradu proximior est (Sohn neben dem Enkel von einem zweiten Sohne), ulteriorem non excludit. aequum enim videbatur, nepotes neptesve in patris sui locum portionemque succedere. Daher das völlige Stillschweigen der Rechtsquellen über opitres, der Nichtgebrauch des Wortes von Seite der Juristen, auch da, wo die Bedingungen seiner Anwendung gegeben sind, wie beispielsweise in Fr. 16 und 29 pr. D. De liberis et postumis XXVIII, 2. — Wir sehen, die Zustände der agnatischen Familie enthalten nichts, was die Auszeichnung vaterloser nepotes durch einen Sondernamen zu rechtfertigen vermöchte. Sicher ist die Schlussfolgerung. Unter der Herrschaft des Agnationsprincips kann opiter nicht entstanden sein, sein Ursprung muss in ältern Familienzuständen gesucht werden. Welches sind diese?

Die Antwort macht keine Schwierigkeit. Es sind die jener Mutterfamilie, der wir in dem Mythus von Ashtavakra und Suetaketu begegnet sind, welche auch Manu in seinen Vorschriften über die Sraddhafeier als eine geschichtliche Entwicklungsperiode anerkennt, jener Familie also. die dem ältesten dreigliedrigen Blutsvereine eine vierte Persönlichkeit hinzufügt, den avus maternus. In dieser Verwandtengruppe hat opiter seine richtige Stellung, in ihrem Organismus seinen Ursprung.

Als Correlat zu avus maternus ist das Wort entstanden, wie vor ihm nepos für Schwestersohn als Correlat zu avus-avunculus. Das neue Verwandtschaftsband forderte einen neuen Namen. opiter wurde dafür gebildet, der Tochtersohn unter dieser Bezeichnung dem Muttervater gegenübergestellt.

Lange erhält sich die vaterlose Familie; zwölf Säclen meint der Mythus mit den zwölf Jahren, während welcher Ashtavakra vaterlos in trautem Vereine mit Suetaketu, seinem Mutterbruder, und mit Uddalaka, seinem Muttervater, das ungetrübte Glück der Kindheit geniesst. Darauf bereitet in schweren Kämpfen der Wendepunkt sich vor. Das Paternitätsprincip trägt über die Maternität den Sieg davon. Vor dem eigenen Vater tritt der Muttervater, vor Kahoda, dem Erzeuger, Uddalaka, der avus maternus, in den Hintergrund. Wie wird jetzt das Schicksal des Wortes opiter sich gestalten? In Trümmern liegt der Familienorganismus, in dem das nomen wurzelt, dem es entspricht; wird es mit ihm untergehn, seine Anwendung verlieren und in Vergessenheit gerathen? So scheint es das Gesetz der Logik in Aussicht zu stellen. Doch anders gestaltet sich die Zukunft. Wie nepos, wie avus folgt opiter, durch unvordenklichen Gebrauch eingebürgert, dem Fortgang der Familiengestaltung. Aus dem vaterlosen Blutsvereine überträgt es sich auf die väterlich organisierte Verwandtengruppe. Wird avus von dem Muttervater auf den Vatersvater ausgedehnt: opiter schliesst sich ihm an; früher Bezeichnung des Tochtersohns wird es jetzt dem Sohnessohne beigelegt. Geht nepos aus der Seiten- in die gerade väterliche Descendenzlinie über: opiter weicht vor ihm nicht zurück. Nebeneinander stehen fortan beide Verwandtschaftsnamen, dasselbe Haupt ist zugleich nepos und opiter, so oft die Paternitätsfamilie durch den Tod des Vaters zu Lebzeiten des avus das Aussehn der einst vaterlosen Blutsgenossenschaft gewinnt. Auf Ausnahmefälle also ist jetzt das Wort beschränkt, auf eine Familienverstümmelung, für die es nicht entstehn, wohl aber sich erhalten konnte.

Zu der Kenntniss der voragnatischen Familienzustände liefert opiter noch weitere Beiträge. Erstens: Es giebt keine opitrix, cuius pater avo vivo mortuus est, ebensowenig ein

praenomen dieser weiblichen Form. Einseitig männlich ist die Correlation avus maternus-opiter. Nur das Verhältniss Muttervater-Tochtersohn wird durch Specialisierung ausgezeichnet, nicht ebenso das entsprechende Muttervater-Tochtertochter. Wichtig ist diese Erscheinung, weil sie das Bildungsgesetz der alten Verwandtschaftsbegriffe offenbart. Nicht mit abstracten Ideen beginnt die Urzeit ihre Denkarbeit, den Eindrücken und Gefühlen, welche die Sondernatur des Einzel-Verhältnisses in den beiden Gliedern einer Correlation hervorbringt, überlässt sie sich; den naturgesetzten Unterschieden des Alters und Geschlechtes trägt sie Rechnung, aus ihnen bildet sie ihre Anschauungen, nach ihnen ihre Ausdrücke. Aus diesem Anschlusse an die realen Verhältnisse des Lebens entspringt jener Hang zu minutiöser Unterscheidung aller aus einem Blutbande hervorgehenden Einzelbeziehungen, welcher die aboriginischen Systeme auszeichnet, und dem Reichthum ihrer Terminologien zu Grunde liegt; — aus demselben die Beschränkung des Opiter-Begriffs auf die As- und Descendenten männlichen Geschlechts. Ein anderes das Verhältniss des Muttervaters zu dem Tochtersohne, ein anderes das zu der Tochtertochter, je nach dem Geschlechte andere Gefühle, andere Erwartungen, andere Ansprüche. Mag die Agnations-Familie der spätern Zeit ihrem nepos die neptis an die Seite stellen: der Realismus der ursprünglichen Verwandtschaftsbetrachtung kennt den abstracten Enkelbegriff noch nicht. Opiter bleibt auf das Geschlecht beschränkt, für welches es gebildet wurde. Mit dieser ausschliesslich männlichen Geltung überträgt es sich aus der Mutter- in die Vatersfamilie. Zweitens: Die Anwendung des Verwandtschaftswortes als praenomen beweist dessen Ursprung aus der Anredeform. Opiter ist der Ausdruck, den der Muttervater im Gespräche mit dem Tochtersohne gebraucht, mit dem er ihn begrüsst, ihn ruft, andern ihn bezeichnet. Seine sprachliche Bildung muss es also jener zärtlichen Zuneigung danken, die Uddalaka dem Knaben Ashtavakra erweist, bis Suetaketu's Wort „der ist dein Vater nicht" den Zauber bricht. Dieser Anforderung entspricht die Etymologie. Opiter ist gleiches Stammes mit opitulo oder opitulor, und mit opitulus, wie nach Festus Jupiter angerufen wird.

Gegenstand seiner Sorge, seines Beistandes und seiner steten Hilfsbereitschaft nennt den Tochtersohn der Muttervater. In dem männlichen Sprössling erblickt er die Erfüllung seiner Sehnsucht nach persönlicher Nachkommenschaft. Mit dem Siege des Agnationsprincips verdunkelt sich der Urgedanke. Das Liebesgefühl, welches die Mutterfamilie ins Leben ruft, durchdringt und aufrecht erhält, weicht zurück vor den Ansprüchen jener Potestasidee, die der neuen Socialorganisation zu Grunde liegt. Die Versuche des römischen Grammatikers, opiter von diesem Standpunkte aus zu erklären, zeigen durch die Verkehrtheit ihrer Resultate die Hilflosigkeit jeder Forschung, welche nach den Ideen einer spätern Culturperiode die Ueberreste einer frühern zu beurtheilen unternimmt. Jede meiner Untersuchungen führt zu diesem Axiome zurück.

L.

Die Genealogie ab avunculo. — Vorbereitende Zusammenstellungen.

Der arabische Reisende Ibn-Batutah entwirft von dem Tuareg-Stamme der Messufah eine Schilderung, welche das genealogische System der Schwestersohnsfamilie erläutert. „Die Verhältnisse dieses Volks," schreibt er nach der Uebersetzung Defrémery und Sanguinetti IV, 287, „sind auffallend, sonderbar ihre Sitten. Den Männern ist jede Eifersucht gegen ihre Gattinnen fremd. Keiner nennt sich nach seinem Vater, jeder knüpft seine Genealogie an seinen Mutterbruder an. Den Verstorbenen beerben die Schwestersöhne mit Ausschluss der eigenen Kinder." — Ibn Batutah vergass, als er Vorstehendes schrieb, dass sein eigenes Volk ehedem dem gleichen genealogischen Systeme befreundet war. Das Andenken desselben hat sich in Sprichwörtern erhalten. In den arabischen Sprichwörtern und Redensarten, gesammelt von Socin, findet sich unter No. 400

folgender Spruch: „Man fragte den Maulesel, wer ist dein Vater? Er antwortete: Das Pferd ist mein Châl," d. h. mein Mutterbruder. Ludwig Burckhardt fand in Aegypten dieselbe genealogische Betrachtung der Menschen. Arabic proverbs No. 324: „Ich fragte ihn nach seinem Vater. Er antwortete: mein Châl ist Sja'ib. — Dass der Araber bei dieser Ausdrucksweise ursprünglich an leibliche Zeugung dachte, beweist der Glaube, selbst der sittliche Charakter und das geistige Sein des Menschen sei ein Erbstück des Mutterbruders. „Geht Jemand moralisch zu Grunde, so gehört er zu zwei Dritteln seinem Châl," sprechen die Leute von Damascus nach Wetzstein, Zeitschrift für Ethnologie XII, 244 f. Das will sagen: zwei Drittheile seiner Schlechtigkeit hat er von seinem mütterlichen Oheim, das letzte Drittheil von sich selbst, also nichts von dem Vater. Ein trefflicher Oheim verbürgt einen trefflichen Sohn. Daher der Spruch bei Socin No. 390: „Der Edle von Geburt wird Châl genannt," das will sagen: er trägt den Namen dessen, dem er seine angebornen Eigenschaften verdankt. Ebenso jener andere: „die Ader des mütterlichen Oheims schläft nie" bei v. Hammer-Purgstall in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft VI, 520. Damit wird gesagt: durch den Mutterbruder erhält der Charakter eines Geschlechts für alle Folgezeit seine Richtung. — Unter den Resten der ursprünglichen Mutterfamilie bei den Arabern, welche G. A. Wilkens in zwei trefflichen Monographien zusammenstellt, Over de Verwantschap en het huwelijks en erfrecht by de volken van het maleische ras, Amsterdam 1883 und Das Matriarchat bei den alten Arabern 1884, nimmt die genannte genealogische Vorstellung eine hervorragende Stelle ein.

Die Vorliebe, das Kind nach dem Mutterbruder zu benennen, schliesst an die arabische Auffassung des Avunculats enge sich an. „Der Edle von Geburt wird Châl genannt," d. h. er trägt den Oheimnamen. Andere Schwestersohnsvölker folgen demselben Gedanken. Bei den Barea zeigt sich die Verbindung der mütterlichen Familien- und Erbordnung mit der Benamung des Schwestersohns nach dem Mutterbruder aufs deutlichste. Sie kennen die Stelle bei Munzinger, Ostafrikanische

Studien S. 527, aus meiner frühern Betrachtung des Uebergangs von Mutterbruder zu Muttervater (Brief XLVII S. 128). Wie verbreitet derselbe Gebrauch in Süd-Indien war, ergiebt sich aus einem der hundert Sprüche Canakya's nach A. Weber's Uebersetzung in den indischen Streifen I, 269. „Eigenes Namens der Mann hehr ist; mittel vom Vater wer benannt; wer nach der Mutter heisst gilt niedrig; niedrigst wer nach dem Oheim heisst." Die Polemik setzt den Gebrauch voraus. Sie richtet sich zunächst gegen das Schwestersohnsgeschlecht der Nairen Malabar's, die einer ihrer Abtheilungen nach Graul den Namen Ammonvar, d. h. avunculi, beilegten, trifft jedoch zugleich die übrigen Schwestersohns-Völker, die in den schwer zugänglichen Theilen Südindiens zahlreich vertreten sind. — Die buddhistischen Fürstengeschlechter der Insel Ceylan zeigen die Auszeichnung des Avunculats mit demselben Systeme der Namengebung verbunden, wofür ich die Zeugnisse später in einem den Ceylanschen Chroniken gewidmeten besondern Briefe angeben werde. — Nicht übersehn dürfen wir endlich das uns nächstliegende Beispiel. Tacitus sowohl als einheimische Quellen bezeugen die hervorragende Stellung, welche der avunculus auch nach Anerkennung des Vaterrechts in der germanischen Familie einnahm. Lesen Sie Dr. L. Dargun, Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben, Kapitel III und IV. Wenn nun nach W. Wackernagel im schweizerischen Museum von 1837 S. 37, Waitz, Verfassungsgeschichte S. 62 Dargun a. a. O. S. 57 dieselbe Namengebung gleicherweise bei den Germanen beliebt war, so kann der Zusammenhang beider Erscheinungen unter sich und mit der frühern mutterrechtlichen Familienorganisation auch bei ihnen nicht verkannt werden.

Eine weitere Manifestation des genealogischen Gedankens liegt in der Bezeichnung des Mutterbruders als Vater, des Schwestersohns als „mein Sohn", „mein Kind". Für Beides einige Beispiele.

In dem Nationalgesang der Gonds, dessen ich bei der Betrachtung der Octas in dem Zahlsysteme aboriginischer Stämme gedachte (Brief XXXVIII) wird die Begegnung Lingo's, des arischen Civilisators, mit dem riesenhaften Alten Rikad Gawadi,

dem Repräsentanten der aboriginischen Bevölkerung, dargestellt. Bei der ersten Begegnung nennt der Fremdling den Alten Mamal, Mutterbruder. (Hindi: mama, Tamil: maman, Canara: mara, Koch Indiens: mamma.) Darauf gründen Rikad's sieben Töchter ihren Anspruch auf eheliche Verbindung mit dem schönen Jüngling. Sie sprechen: „Höre, o Bruder, unser Wort. Du bist ein Sohn dem Oheim, und wir sind Deiner Tante Töchter. Eine gute Verwandtschaft verbindet Dich mit uns. Wie magst Du uns verlassen? Mit Dir wollen wir ziehn. Sprich nicht Nein." Wir sehen: wer Rikad Mamal, „Mutterbruder" nennt, ist diesem Sohn, wird von ihm „Sohn" angeredet und in Wahrheit so behandelt. Folgeweise stehen die Töchter der Schwester zu dem Sohne des Bruders im Geschwisterverhältniss, also in jener „guten Verwandtschaft", die nach den Anschauungen der Urzeit der geschlechtlichen Cohabitation zur Grundlage dienen soll. — Die Bedeutung des Avunculats bei diesen Aboriginern tritt in der Schilderung hervor, welche das Epos im zweiten Gesang von dem Widerstande der Waldbewohner gegen Lingo's Civilisationsversuche entwirft. Ich lasse dieses merkwürdige Stück der ältesten Denkweise in wörtlicher Uebersetzung hier folgen: „Sechszehn Heerden Nilgaïs (eine Antilopenart, die gerne in lichten Waldgründen sich aufhält) gab es. Anführer waren zwei Böcke. Oheim (Mamal, Mutterbruder) und Neffe (Bhasiyal, Schwestersohn). Der Geruch des Reises (auf dem von Lingo bestellten Acker) verbreitete sich durch die Lüfte. Er drang zu ihnen. Sie kamen zu grasen. An der Spitze der Heerde stand der Oheim, im Nachtrab der Neffe. Mit knatternden Gelenken erhob sich der Neffe, auf sprang er, beide Ohren gespitzt, freudiges Herzens. So hüpfte er zu dem Oheim und sprach: Jemand hat hier ein herrliches Reisfeld, grünes zartes Futter muss es sein. Uns Jungen überlass diesen Acker, die sechszehn Heerden Hirsche verlangen danach. Geniessen wollen wir den Reis und dann zurückkehren. Antwortete der Oheim: Neffe, höre meine Worte! suche nach Feldern anderes Namens, lass ab von Lingo's Gefilde, sonst wird er Rache nehmen und von den sechszehn Heerden der Hirsche nicht eine übrig lassen zur Fortpflanzung des Geschlechts. Der Neffe sprach: alt bist du, wir sind jung.

gehen wollen wir. essen wollen wir nach der Ankunft. Bemerkt uns Jemand, so laufen wir auf und davon. Sprünge fünf Fuss hoch werden wir machen und so entkommen. Du in deinem Alter wirst gefangen werden, darum fürchtest du dich. Nicht mag ich deine Worte hören, bleibe zurück. So sprach der Neffe. Mit gestreckten Schweifen, erhobenen Ohren wandten die Hirsche um. Bekümmert war der Oheim; dann erhob er sich und folgte. Jene aber liessen ihn weit zurück; sie gelangten in die Nähe der Reisfelder. Der Neffe und die Hirsche begannen nach einem Eingang zu forschen, konnten aber nirgends einen finden. Da klagten sie: dein Oheim war der Weise unter uns; bei wem holen wir nun Rath? Zurückgelassen haben wir ihn: an seiner Statt bist du unser Anführer. Der Neffe sprach: thut das gleiche, was ihr mich werdet thun sehn vor euch. An die Spitze trat er. Da begann einer der Hirsche: von Anfang an setzte dich dein Oheim in Kenntniss, das sei Lingo's Feld, aber du hörtest nicht darauf, sieh dich nun wohl um nach rückwärts und vorwärts. So sprach der Hirsch. Doch der Neffe sagte: eines Alten Gesellschaft passt nicht für uns. Sprach's, that einen Sprung und war in der Mitte des Reisgefildes. Da stand er, dann folgten alle Hirsche springend nach. Hinterher gelangte auch der Oheim zu der Hecke und machte Halt. Die ganze Heerde war mit Abgrasen des Reises beschäftigt. Der Oheim aber konnte ein Thor nicht finden. Sein Alter machte ihn unfähig, über die Umzäunung zu setzen. Sie entfernten sich wieder und sprangen zurück über die Hecke, worauf der Oheim so zu ihnen redete: hört, ihr sechszehn Hirschheerden, abgeweidet habt ihr diess Reisfeld; wenn nun Vater Lingo herkommt, welche Maassregeln wird er wohl ergreifen? Da trat der Neffe aus der Nachhut, wo er stand, an die Spitze und sprach: vernehmt, Freunde und Brüder! flieht von diesem Orte, aber hört meinen Rath: auf der Flucht setzt eure Füsse auf Blätter, auf Felsen, auf Zweige und Gras, setzt sie nie auf den Grund. (Ueber die Naturwahrheit dieser Schilderung F o r s y t h, The highlands of Central-India 1872. p. 216.) So redete der Neffe. Wie er sie anwies, so thaten sie. Alle 16 Hirschheerden begannen die Flucht und hinterliessen weder Zeichen noch Spuren. Dann

hielten sie stille, einige blieben stehn, andere legten sich zur Ruhe." — Auch wir wollen hier ruhen. Die Strafe, welche über den Neffen und die frevelnden Waldbewohner kam, liefert zu dem Gemälde des aboriginischen Lebens, das vor uns liegt, keinen neuen Zug. Die greges humani, wie Varro L. L. V (antiquum oppidum palatinum gregibus humanis cinctum) die Böcke der Lupercalien benennt, damit verbunden die cognatio gregaria, als alleiniges individualisiertes Verwandtschaftsverhältniss das des Mutterbruders und Schwestersohns, jener diesem Vater: so der Socialzustand des Octasvolks der Gonds.

Die Auffassung des Mutterbruders als Vater findet in sprachlichen Erscheinungen Bestätigung. Nach Morgan's Erkundung nennen die Karen, einer der hervorragenden indischen Urstämme, den Mutterbruder nicht nur oo-men, sondern auch, und diess noch häufiger, „grosser Vater", „kleiner Vater", je nach dem Altersverhältniss zu dem Erzeuger. — Das Wort, womit die Schwestersohnsvölker Malabar's das Familienhaupt bezeichnen, Karanavan, ist nach Graul (Stelle 29 des Briefs XXIX) aus zwei Wörtern zusammengesetzt. Eines bedeutet avunculus, das andere auctor. Verbunden ergeben sie generis avunculus im Sinne von generis auctor. — Nach G. W. Leitner, The language and races of Dardistan, Trübner u. Co. 1876 4° haben die Shina keinen Specialnamen für Mutterbruder und Schwestersohn. Zur Bezeichnung dieser Verwandtschaft gebrauchen sie Vater und Sohn. Sie sind also der ältesten, comunalen Verwandtschaftsbetrachtung, die in dem Hawai'schen System uns vorliegt, bis heute treu geblieben. — Weiter entwickelt zeigt sich die Terminologie bei den Kaffern oder Amazulus. Für avunculus besitzen sie ein nomen speciale, Umaluma; das Correlativ jedoch fehlt. Der Mutterbruder nennt den Schwestersohn „Sohn". Eine andere Anrede kennen und gebrauchen sie nicht. — Die Description de la terre Jesso, traduite du Japonais in Maltebrun's Annales, Vol. XXIV bezeugt den Gebrauch des Wortes Atja zur Bezeichnung des Oheims in der Sprache der Ainos. Nun gilt eben diese Anrede bei einer Mehrzahl von Völkern dem Vater. Wir kennen so das gothische atta, das griechische *ἄττα*, das sabinische und latinische atta, während bezeichnender

Weise Sanscrit nur das weibliche attâ für Mutter und die ihr gleichgeltende ältere Schwester gebraucht. (Kuhn in A. Weber's indischen Studien 1850.) Uebersehn wir nicht die tiefe Culturstufe der Ainos, wie der chinesische Bericht sie schildert. Nach Mermet de Cachon, Les Ainos, Paris 1863, leitet das Volk seinen Ursprung von einem Hunde her: eine Vorstellung, welche jede genealogische Verknüpfung auf die Seite der Mutter, den avunculus oder atji verlegt. (Nach Anutchin in der russischen Revue 1877 No. 10.) — Wie Atji von den Ainos, so wird Pitr von den Shoshoni-Stämmen Nordamerikas zur Bezeichnung des avunculat-Verhältnisses in seinen beiden Gliedern, also sowohl für Oheim als für Neffe und Nichte gebraucht. (Morgan, Systems p. 253 nach Pandosy's Grammar and Dictionary of the Yakama.) — Die Chinesen nennen den Mutterbruder Ma-kew oder einfach kew, ebenso den Vater mit dem Beisatz Fu, „Kew-Fu". (Morgan p. 420.)

Ein besonderes Interesse erregen die Fälle, in welchen nicht der Oheim mit dem Vaternamen, vielmehr umgekehrt der Vater mit dem Oheimnamen belegt wird. John Leyden, On the language and literature of the Indo-Chinese nations, in Asiatic Researches, Soc. of Bengal X, 269 bemerkt: bei diesen Stämmen nennt der Sohn den Vater Auh = Vaters älterer Bruder, oder Chu = Vaters jüngerer Bruder, oder endlich Can = Mutterbruder. — Die letztere Benennung scheint mir die ursprüngliche, die beiden erstern sind Nachbildungen. — „In Peru," schreibt Tschudi in den Reiseskizzen I, 298, „kömmt es vor, dass die Kinder ihren Vater tio (Oheim) anreden," also die obliqua cognatio der directa an Bedeutung voranstellen. Sie sehn stets dieselbe Erscheinung: Bevorzugung der Seiten- vor der geraden Linie in genealogischen Fragen.

Eine andere Aeusserung desselben Gedankens erkenne ich in folgendem Bericht. Casalis schreibt in seinem trefflichen Werke, Les Bassutos, p. 263. „Der Gedanke, dass die Todten über das Schicksal der Lebenden entscheiden, erfüllt das Volk mit steter Furcht. Die Leute glauben, die Verstorbenen giengen auf nichts anderes aus, als die Nachkommen zu sich herüberzuziehn. Wird einer krank, so will er zuerst darüber Gewiss-

heit erlangen, ob der böse Molimo ein väterlicher oder ein mütterlicher Ahn sei. Je nachdem das Knochenorakel diese Frage entscheidet, wird das Reinigungsopfer für den Erkrankten von seinem mütterlichen oder von seinem väterlichen Oheim verrichtet. Das ist die Regel. Nur selten vollbringt der Vater oder ein Bruder die Feierlichkeit." Nach dem Glauben der Bassuto ist also die Vorsorge für des Menschen Leben Pflicht des Oheims, nicht des Vaters, Ahn jener, nicht dieser. Folgeweise kann ihm als auctor generis nur ein ursprünglicher avunculus gelten. So tief gewurzelt ist diese Geschlechtsbetrachtung nach der Seitenlinie, dass sie auch neben der Paternität sich erhält, ja selbst auf die väterliche Linie analoge Ausdehnung findet. Dem väterlichen Molimo verrichtet der väterliche Oheim, dem mütterlichen der mütterliche das rettende Sühnopfer. Seinen Geschlechtsursprung sucht der Bassuto stets in der Seitenlinie, dem ager iuxta.

Vergleichen wir noch einen weitern Bericht. Brodie Cruikshank, Mitglied des gesetzgebenden Raths in Cape Coast Castle, schreibt in seinem Buche, Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Africa's, aus dem Englischen, Leipzig ohne Jahr, Kap. IX, S. 109: „Im allgemeinen beschränkt sich die Auskunft der Eingebornen über den Ursprung der Häuptlingsgewalt darauf, dass der Ohm oder Bruder des und des Häuptlings seinen „Stuhl" vor ihm inne hatte; woraus wir so viel ersehn, dass die Thronfolge erblich ist, wiewohl sie auf eine sonderbare Weise vor sich geht, nämlich nicht vom Vater auf den Sohn, sondern von dem gegenwärtigen Inhaber auf seinen Bruder oder in Ermangelung eines Bruders auf seinen Neffen. Wie die Söhne in diesem Lande überhaupt vernachlässigt sind, so zählen sie auch im Staatskörper für nichts. Um der Reinheit des Bluts gewiss zu sein, muss der Erbe von einem Weibe des Stammes geboren werden, womit das Volk an der Goldküste der Redensart „Weise ist der Sohn, der seinen Vater kennt" einen sehr bedeutungsvollen Sinn giebt. Lass' dir ihr Geschlecht nur einige Generationen zurück aufsagen, und sie werden sich vielleicht eine Weile an Wahrscheinlichkeiten halten, dann aber dich in ein Wunderland führen und dir von einer sehr ge-

heimnissvollen Verbindung ihres Urvaters mit einem Habicht, einem Löwen, einem Tiger, einem Wolf erzählen." Dem Volke der Goldküste ist also die Frage des Europäers nach seinem väterlichen Stammbaume unverständlich. Er kennt nur das genealogische System der vaterlosen Familie, das den Vorgänger nicht in die gerade, aufsteigende, sondern in die Seitenlinie verlegt, mithin in dem Mutterbruder oder in dem eigenen uterinen Bruder, der früher den Stuhl inne hatte, erkennt. Der Glaube an einen thierischen Ursprung erträgt keine andere als die seitliche Genealogie.

Der Vaterbenennung des Oheims entspricht der Sohnesname des Neffen. Ein Beispiel giebt die Geschichte der Einführung des Buddhismus auf Ceylan durch Mahindo, den Sohn des Kaisers von Pataliputra, Namens Dhammasoko. Der erste, der den neuen Glauben annahm, war Devanpiatisso, Pandukathayo's Enkel. (307 vor Ch.) Von diesem erzählt die Chronik Mahavanço in Kap. XI, er habe, um Dhammasoko seine Ehrfurcht zu bezeugen, reiche Geschenke nach Pataliputra zu schicken beschlossen und seinen Schwestersohn Maha Arittho an die Spitze der dazu bestimmten Gesandtschaft gestellt. Die Auszeichnung dieses Schwestersohns wiederholt sich in den folgenden Ereignissen. Bei der Wassofeier steht Arittho zunächst an der Seite des Königs. (Kap. XVI.) Später wird er wiederum an die Spitze der Gesandtschaft gestellt, welche die Ueberführung des heiligen Bodhibaumes nach Lanka besorgen sollte, und in der Berathung dieser Angelegenheit von Devanpiatisso, seinem Mutterbruder, „mein Kind" angeredet. (Kap. XVIII.) — Gleiches bietet die Geschichte des zweiten Parakramabahu, wie sie der Mahavanço in Kap. LXXXII bei Upham p. 329 erzählt. Parakramabahu hatte einen Schwestersohn Wira Chako. Diesem übergab er die Führung seines Heeres gegen die ewigen Feinde Ceylan's, die Damilos der indischen Südspitze. Noch mehr. Als er zu sterben kam, berief er seinen Schwestersohn und seine Söhne, redete sie alle „meine Söhne" an und empfahl ihnen friedliche Theilung der Herrschaft.

Ein ferneres Beispiel entnehme ich der neuern Geschichte Polynesiens. Im J. 1819, erzählt Ellis, Polynesian researches

IV. 122, kämpfte König Rihorito für das Christenthum gegen Kekuaokalani, der sich an die Spitze der Anhänger des Heidenthums gestellt hatte. Die Führung seines Heeres vertraute er dem Häuptling Karaimocu, den Manona, des Königs Schwester. Kekuaokalani's Mutter, begleitete. In dem Treffen fand dieser Kekuaokalani den Tod, mit ihm seine Gemahlin, die den ganzen Tag an der Seite des Gatten tapfer gekämpft hatte. Als Karaimoku den Untergang seines Schwestersohns vernahm, war er von tiefem Kummer ergriffen. Noch am Morgen der Schlacht hatte er ihn in einer Botschaft „seinen Sohn“ genannt. Den Gang der Ereignisse erzählen Ellis, Reise durch Hawai. Hamburg 1827, S. 64. Oberlaender, Inselwelt des stillen Oceans. S. 329 ff. — Für den Zusammenhang dieser Terminologie mit der Auszeichnung des Avunculats in dem durch seine Ursprünglichkeit hervorragenden Verwandtschaftssysteme der polynesischen Stämme erinnere ich Sie an Brief XXXII, der die Bedeutung des Vasu erläutert.

Mit der Bezeichnung des Mutterbruders als Vater, des Schwestersohns als Sohn ruht der stete Uebergang des Oheimin den Vater-Begriff, der in den amerikanischen Systemen vorliegt, auf derselben Grundanschauung. Einige Beispiele aus Morgan's Systems werden meinen Gedanken am besten erläutern. 1. Die Seneca-Irokesen kennen den Avunculat, überdiess für Bruder- und Schwesterkinder das Cousins- und Cousinen-Verhältniss. Die Verwandtschaft des Schwestersohns mit den Kindern dieser Cousins und Cousinen ist folgendermaassen geordnet. Meines avunculus Sohneskinder sind meine Kinder, Söhne oder Töchter, deren Kinder meine Enkel und Enkelinnen, ich bin ihnen Vater, beziehungsweise Grossvater. Meines avunculus Tochterkinder sind meine Neffen und Nichten, ich bin ihr avunculus; dieser Neffen und Nichten Nachkommen treten zu mir wieder in das Verhältniss von Enkel und Enkelin. Wir sehen: in beiden Fällen verwandelt sich der Avunculat, bald in der ersten, bald in der zweiten der nachfolgenden Generationen, in das Vaterthum, mit anderen Worten: die Descendenz der Seitenlinie wird Descendenz der directen. — 2. In demselben System tritt der Grossvater an die Stelle des mütterlichen Grossoheims.

Die Irokesen kennen keinen avunculus maior, sondern avus maternus für den Mutter-Mutter-Bruder. — 3. Bei den Pawnis, dem Typus der Prairie-Nationen, folgen in aufsteigender Linie Vater, Grossvater, Oheim, Vater; in absteigender Sohn, Enkel, Neffe, Sohn. Wir sehn: die Pawnis gehen nicht über Grossvater und Enkel hinaus. Sollen die Vorfahren höherer, die Nachkommen tieferer Grade unterschieden werden, so dienen diesem Zwecke aufwärts Oheim und Vater, abwärts Neffe und Sohn. Ohne Bedenken wird also die Verwandtschaft der Seitenlinie der directen eingereiht. Noch mehr: Oheim steht vor Vater, Neffe vor Sohn. Die Verwandtschaft Mutterbruder-Schwestersohn gilt mithin als die engere und nähere, Vater-Sohn als die entferntere, jener ersten nachstehende. Die Geschichte der Familienentwicklung von dem Schwestersohns- zu dem Vaterssohnsprincip erklärt und rechtfertigt eine solche Rangordnung. —

Diese Erscheinung leitet mich zur Betrachtung einer Categorie von Fällen, in welchen „Mutterbruder" und „Schwestersohn" ohne verwandtschaftliche Grundlage als Ausdruck der engsten persönlichen Verbindung gebraucht wird. Ein Beispiel kennen wir bereits. Im Gond-Epos begrüsst Lingo den Rikad Gavadi als Mamal, Mutterbruder. Sohn wird er dadurch dem Oheim, sagt das Lied. Mithin folgt die Anrede dem genealogischen Princip. Nach diesem Gesichtspunkte sind alle weitern Beispiele zu beurtheilen. Reich an solchen ist vornemlich die Thierfabel. Einige Beispiele genügen. Pantschatantra IV, 2. Der Esel Lambakarna nennt den Schakal, der seine Magerkeit bemitleidet „Schwestersohn". Seinerseits erzählt der Schakal dem Esel eine Geschichte von drei Eselinnen, die in brünstiger Jugendfülle ihn aufgefordert hätten: „Willst du dich als unsern wahren Mutterbruder zeigen, so gehe doch in ein Dorf und führe uns einen passenden Gemahl zu." — Buch IV, 10. Der Tiger wendet sich an den Schakal, der ihn vor dem Löwen warnt. „O Schwestersohn, schenke mir mein Leben, gieb dem Löwen nicht die geringste Kunde von mir." — Buch V, 7. Zu einem Schakal sprach sein Freund, ein Esel, der nächtlicher Weile ein Gurkenfeld abweidete: „O Schwestersohn, sieh die Nacht ist so klar, darum will ich einen Sang anstimmen." Vergeblich warnte

der Schakal seinen Freund, dann sprach er zu ihm: „Obgleich ich sagte, o Onkel, lass das Singen! fuhrest du doch fort; nun ist als Lohn des Sangs dieser ganz neue Schmuck dir umgehängt.“ Zu vergleichen das Mährchen des Samodeva V, 25. Deutsch von Brockhaus S. 140. — Die gleiche Erscheinung wiederholt sich in den von Dr. Callaway gesammelten Ammengeschichten der Zulus. Uhlakanyuna, ein Lieblingsheld des Volks, schliesst mit einem Cannibalen Freundschaft. Beide sind beschäftigt, eine Hütte zu baun und mit Stroh zu bedecken. In den Gesprächen, die sie pflegen, nennt der Cannibale seinen Freund stets Schwestersohn, dieser ihn Onkel. „Du hast Recht, lieber Schwestersohn.“ „Was hast du beim Dachdecken gethan, Schwestersohn?“ „Onkel, komm' doch herab, das Wetter hat sich wieder aufgeklärt u. s. w. (M. Müller, Essays II, 190). — Wie die Thierfabel und das Mährchen, so der Verkehr der Menschen. Im Lande Dahomey beauftragt der heirathslustige Jüngling mit der Brautwerbung einen Mann und eine Frau. Diese begeben sich zu dem Vater des Mädchens und reden ihn mit den Worten an: „Unser Oheim wünscht eine deiner Töchter zur Gattin“ (Burton, Mission to Galele, king of Dahomey. London 1864. II, 160). — In Staatsverträgen wird die Correlation „Oheim-Schwestersohn“ zur Bezeichnung der contrahierenden Parteien gebraucht. Ein Beispiel giebt G. Timkowski. Reise nach China durch die Mongoley in den Jahren 1820. 1821. Deutsch von C. Schmidt, Leipzig 1825. II, 189. Der Reisende sah in Lhassa, der Hauptstadt von Tibet, einen Denkstein. Die unversehrte Inschrift enthält einen Vertrag zwischen dem Tan'schen (chinesischen) und dem Thusang'schen (tibetanischen) Hofe. Darin nennen sich die beiden Monarchen Oheim und Neffe. — Alle diese Redegebräuche entstammen einem Familiensysteme, das den Mutterbruder als Stammeshaupt anerkennt, folgeweise die Descendenz zu dem Schwestersohne fortleitet, und diesem genealogischen Zusammenhang einen Grad der Innigkeit beilegt, den die directe Succession der Paternitäts-Familie nicht zu erreichen vermag.

Ich wende mich jetzt zu der Betrachtung des Einflusses, den die seitliche Descendenztheorie auf die Vorstellung von dem

Geschlechtsursprung ausübt. Nennt der um seine Herkunft befragte Messufah nicht den Vater, sondern den Mutterbruder, so gelangt er von diesem weiter zu dem Bruder der avia (materna), dann der proavia, zuletzt zu dem der Urmutter, folgeweise zu dem generis avunculus. Sicher ist der Schluss. Betiteln die Nairs Malabar's das Familienhaupt als Karanavan, d. h. avunculus auctor, so können sie nicht anstehn, Cheruman Peruval, den Oheim des ersten Zamorin, als Karanavan der Kaiserdynastie von Calicut in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Folgerung liegt mir nicht vor. Was aber für Malabar fehlt, findet sich bei andern Schwestersohnsvölkern. Beachten Sie folgende Berichte. Nach Cavazzi, Relation historique de l'Ethiopie occidentale, contenant la description des rois de Congo, Angolla et Matamba, traduite par le père Labat, Paris 1732, II, 347, stammen die Fürsten von Batta von einem mütterlichen Oheim Luquenni's, des Usurpators von Congo. In Folge dessen stehn die Glieder der Batta-Dynastie im Verhältniss des Avunculats zu den Nachkommen Luquenni's, ihren Schwestersöhnen. Der jeweilige Regent von Congo nennt daher den von Batta seinen Ahn. Er hat einen Uroheim, keinen Urvater.

Ein zweites Beispiel liefert die Geschichte Mexico's. Don Fernando d'Alva d'Ixlilxochitl, Histoire des Chichimèques ou des anciens rois de Tezcuco, traduit sur le manuscrit Espagnol par Ternaux Compans, Paris 1840, erzählt die Ereignisse, welche mit dem Siege des Anführers der barbarischen Chichimeken über die höher gebildeten Tolteken und mit der Vertheilung der Gewalt unter drei Häuptern ihren Abschluss fanden. Nezahualcoyotzin erhielt Tezcuco und die Kaiserwürde aller Chichimeken, Itzcoatzin das Königthum in Culhuacan auf der Hochebene Anahuac, dem heutigen Mexico, der dritte Totoquihuatzin ward König von Tlacopan. Diese Ordnung missfiel dem Itzcoatzin, er glaubte die Kaiserwürde für sich in Anspruch nehmen zu können, weil er als Oheim des Netzahualcoyotzin ein näheres Recht auf dieselbe besitze. „Er sagte," heisst es auf S. 230, „ihm stehe der erste Anspruch zu, er sei alt und beinahe der Vater des Erwählten; er war nämlich dessen Oheim, älterer

Bruder seiner Mutter Matalcihuatzin. Er fügte bei, dem Neffen würde genug geschehen, wenn er das Königthum der Aculhuas erhielte und in die Stellung des Fürsten von Tlacopan einträte." Wir sehen hier den Avunculat dem Vaterthum verglichen und Vatersprüche erhebend. Als der Krieg begann, liess Itzcoatzin den erzürnten Neffen um Schonung der weissen Haare des Oheims bitten. Netzahualcayotzin trat sogleich den Rückzug an und entliess den Oheim mit einigen Vorwürfen über sein Benehmen. Das Ereigniss fällt vor das Jahr 1440, in welchem Itzcoatzin starb. — Ein Jahrhundert später führte Cortez die Nachkommen der genannten Fürsten auf seinem Eroberungszuge gegen Honduras mit sich, in der Absicht, sie fern von der Heimath zu ermorden. In bitterer Erinnerung an das Glück und die Grösse der Ahnen unterhalten sich einmal die Gefangenen über die Trostlosigkeit ihrer Lage. Derselbe Ixlilxochitl theilt uns in einem andern Werke, Cruautés horribles des conquérants du Mexique et des Indiens qui les aidèrent à soumettre cet empire à la couronne d'Espagne (Manuscrit publié par Ch. M. Bustamente, in der Sammlung Ternaux Compans T. VIII) das Gespräch mit. „Cohuanacotzin sagte zu dem Könige Quanhtamoc unter andern Spässen auch folgenden: „Hoheiten, die Provinz, zu deren Eroberung wir ausgezogen sind, wird mir gehören. Bekannt ist Euch ja, dass gemäss den Verfügungen meines Ahns Nezahualcayotzin und kraft der Verträge, welche er mit d e i n e m O h e i m Ixcoatzin, d e i n e m V o r f a h r e n, abschloss, die Stadt Tezcuco und meine Königreiche die Obergewalt über Alles haben sollen." Ixcoatzin, der Vorfahr Quanhtamoc's, heisst hier dessen Oheim. Beide Ausdrücke fallen zusammen. Geschlechtsahn ist der Geschlechtsohm mütterlicher Seite. Der tiefern Culturstufe der Chichimeken entspricht der avunculus generis vollkommen. — In den Traditionen unserer europäischen Vorzeit begegnet die gleiche Auffassung. Was ich in diesen finde, stellt mein nächster Brief zusammen.

LI.

Die Genealogie ab avunculo. — Generis avunculus in den Ueberlieferungen des classischen Alterthums.

Auf dem Poikile genannten Marktplatz der Stadt Sparta stand ein Heroon des Amphilochus. Errichtet hatten es die drei Söhne des Hyraeus, des Sohnes des Aegeus, mit Namen Maesis, Laos, Europas. Dieser Brüder Ahn Tisamenos war nämlich der Demonassa Sohn, Demonassa aber Schwester des Amphilochus. So Pausanias III, 15, 6. Viele Generationen trennen den Tisamenos von den drei Brüdern, seinen fernen Nachkommen. Des Tisamenos Sohn war nämlich Autesion, dieses Theras, dieses Oiolycus, dieses Aegeus, Stammvater der in Sparta mächtigen Phyle der Aegiden, dieses Hyraeus, der Vater der drei Brüder, die mithin in dem Sohne der Demonassa ihren tritavus erkennen. Trotz dieser Generationenzahl bleibt der Avunculat, der Amphilochus mit Tisamenos verbindet, auch für die fernen Nachkommen maassgebend. Die drei Hyraeus-Söhne verehren in Demonassa's Bruder den avunculus generis. Das von ihnen erbaute Heroon gilt dem Geschlechtshaupte.

Die Bedeutung des Avunculats im Geschlechte des Tisamenos hat manche Spuren hinterlassen. Sie tritt uns in der Geschichte des Theras von einer neuen Seite entgegen. Als Aristodem vor der Ankunft der Heracliden im Peloponnes zu Delphi den Tod fand, wurden seine Zwillingssöhne, Procles und Eurysthenes, der Vormundschaft ihres Mutterbruders, eben jenes Theras, übergeben. Argia hiess die Mutter, des Theras Schwester. Beide stammten aus Kadmos' Geschlecht. Theras heisst der fünfte Nachkomme des Polynices, des Oedipussohnes. (Pausanias III, 1, 7; IV, 3, 3.) Als nun Theras zum Anführer einer auf der Insel Calliste zu gründenden Niederlassung sich aufwarf, fassten die Zwillinge, seine Schwestersöhne, den gemeinsamen Beschluss, dem avunculus nach der fernen Ansiedelung zu folgen. „Nur

in dieser Bereitwilligkeit," schreibt Pausanias III, 1, „stimmten Procles und Eurysthenes überein, in allen übrigen Angelegenheiten herrschte zwischen ihnen beständige Zwietracht." So gross ist also das Ansehn des avunculus, dass seinen Wünschen gegenüber jede Meinungsverschiedenheit der Neffen verschwindet, jede Feindseligkeit verstummt. Was selbst das Zwillingsverhältniss nicht zu sichern vermag, das bewirkt die Achtung vor der Autorität des mütterlichen Oheims, oder, um dem Ausdruck des Pausanias: *προθυμία ἐς τὸν Θήραν* noch näher zu kommen, die beide Neffen erfüllende freudige Bereitwilligkeit, dessen Unternehmungen zu fördern.

In dem Streite der Heracliden um die Herrschaft über Messenien erscheint Theras nochmals, und wieder knüpft sich an ihn eine Aeusserung der Bedeutung des Avunculats. Die Geschichte wird so erzählt. Dem Temenos verleihen die Dorer Argos. Cresphontes erhebt Ansprüche auf Messenien. Theras aber begünstigt die Söhne Aristodem's, *θεῖος ὢν πρὸς μητρός* (Pausanias a. a. O.). Besondere Beachtung verdient der weitere Verlauf des Streites. Zwischen den Nebenbuhlern soll das Loos entscheiden. In eine mit Wasser gefüllte Hydria werden zwei aus Erde geformte Kugeln geworfen. Am Feuer gehärtet ist die des Cresphontes, das Wasser vermag nicht, sie aufzulösen; an der Sonne gebrannt dagegen die von Theras für die Schwestersöhne eingelegte, die in der Hydria rasch zu einer unförmlichen Schlammmasse sich auflöst. — Wie könnten wir die Idee dieser Symbolik, wie in den Erdschollen den Tellurismus als das leitende Princip, wie in der Schlammmasse den Hinweis auf die tiefste Stufe der chthonischen Religion, auf jene Göttlichkeit der Sümpfe und Sumpfzeugungen verkennen, die als das Princip der Maternität in ihrer vollen Naturfreiheit schon öfter (Brief I, II) uns entgegentrat? Theras ist es, der dieses hetärische Urmutterthum vertritt, Theras, der Kadmeer aus Theben, ein Nachkomme des von den Erderynnien verfolgten Mutterschänders Oedipus, Sprössling der phoenicischen Sparti, jener terrigenae, deren tellurisches Schlangenrecht dem Menschen nur eine Mutter, keinen Vater leiht.

Zu welchen Schlüssen führt die Vergleichung dieser ver-

schiedenen Traditionen? Ich denke zu folgenden. Das wiederholte Hervortreten des Avunculats im Geschlechte des Tisamenos zeigt, dass die Errichtung des Heroon zu Ehren des berühmten Sehers durch die fernen Nachkommen seiner Schwester in dem Rechte des Stammes, nicht in einer Laune der Hyraeus-Söhne noch in deren Ahnenstolz wurzelt. — Weiter werden wir über die Grundlage dieses schwesterlichen Stammesrechts belehrt. Der Avunculat entspringt jener urzeitlichen Promiscuität, die in der iniussa creatio der Sümpfe das Bild des allgebärenden göttlichen Mutterthums erkennt, und nach diesem Gesetze des freien, fessellosen Naturlebens die menschlichen Zustände beurtheilt. — Endlich eine dritte Beobachtung. Wir sehen in dem Schicksal der beiden Erdkugeln das tiefere Religionsprincip des reinen Tellurismus im Kampfe mit einem höhern von diesem besiegt, entsprechend den Avunculat durch die väterliche Filiation zurückgedrängt. In gerader aufsteigender Linie wird die Abstammung der Hyraeussöhne bis zu dem tritavus verfolgt, zu den Ascendenten gehören auch Aegeus und Oiolycus, welchen dieselben Hyraeus-Söhne auf derselben Poikile Heroa errichten. Entzogen ist also dem Avunculate die Grundlage der Zustände, die ihm seine Bedeutung gaben. Aber ungeschmälert erhält sich sein überliefertes Anseln. In der Geschichte des Tisamenos-Geschlechts tritt sein Gewicht immer von neuem hervor. Auch die Genealogie ab avunculo ist nicht vergessen. Mit Tisamenos schliesst die gerade Linie der Hyraeusvorfahren. Auf Tisamenos aber folgen Mutter und Mutterbruder. Der Stammbaum, erst väterlich, endet mit dem Avunculate der fernen Vorzeit.

Alle diese Ideen wiederholen sich bei einem Volke Italiens, das gleich den phoenicischen Kadmeern als Erdgeborne sich betrachtet, bei den terrigenae Etrusci. Im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung giebt der Volaterraner Persius eine Darstellung, welche die Verwandtschaftsbegriffe der Mutterfamilie bis in ihre letzte Consequenz, die Genealogisierung von dem Mutterbruder, verfolgt. Die sechste Satyre nämlich enthält ein Zwiegespräch des Dichters mit seinem zukünftigen Erben, dem er die Absicht, noch vor dem Tode das Erbgut zu schmä-

lern, verkündet. „Sage mir nun deutlich," fährt er, an den Erben sich wendend, fort, „willst du daran mich hindern?" worauf die Unterhaltung folgenden weitern Verlauf nimmt.

— — An prohibes? — dic clare. — Non adeo, inquis
Exossatus ager iuxta est. — Age, si mihi nulla
Iam reliqua ex amitis, patruelis nulla, proneptis
Nulla manet patrui, sterilis matertera vixit
Deque avia nihilum superest, accedo Bovillas,
Clivumque ad Virbi, praesto est mihi Manius heres. —
Progenies terrae? — Quaere ex me, quis mihi quartus
Sit pater: haud prompte, dicam tamen; adde etiam unum
Unum etiam: terrae est iam filius et mihi ritu
Manius hic generis prope maior avunculus exit.

Die Wechselreden vertheilen sich folgendermaassen auf die beiden Sprecher. Zuerst entgegnet der Erbe auf die Drohung der Vermögensschmälerung: „Nicht in so hohem Grade ist das nebenanliegende Feld ausgebeint." Das will sagen: nicht in so hohem Grade ist deine Seitenverwandtschaft erschöpft, als es dein Vermögen, folgeweise deine Aussicht, einen Erben zu erhalten, sein wird, falls du auf deinem Vorhaben beharrst. — Durch diese Anspielung auf das Missgeschick der Verwandtenlosigkeit gereizt, erwidert der Dichter: „Wohlan, wenn aus der Zahl der Vatersschwestern keine übrig ist, keine Vatersbruderstochter, keine Vatersbrudersurenkelin mir bleibt, wenn unfruchtbar die Mutterschwester gelebt hat und vom Stamme der Grossmutter gar nichts mehr vorhanden ist: so wandre ich nach Bovillae und dem Virbiushügel, bereit ist mir dort ein Manius als Erbe." — „Eine Geburt der Erde?" frägt jetzt der Gegner. Er will sagen: ein Bettler aus der Schaar der aricinischen Manii sollte dir ein erwünschter Erbe sein? — Rede nicht so verächtlich von diesen Leuten, schliesst der Dichter. Sind wir denn edler von Abkunft als diese terrigenae Manii, die Bettler am clivus des Virbius? „Frage mich nach meinem vierten Vater. Ich nenn' ihn dir, doch nicht ohne Mühe. Füge einen hinzu, noch einen: schon dieser tritavus ist ein Sohn der Erde. Nach gewohnter Art (ritu) tritt er aus dem Mutterschoosse ans Licht

(exit), dieser Manius, mir ein generis avunculus, kaum entlegener als der Bruder einer proavia." —

Das Alterthum hat uns kein Denkmal hinterlassen, das auf den Gegensatz der etruscischen Familien- und Verwandtschaftsbetrachtung zu der römischen mehr Licht würfe. Vom Beginn bis zum Schlusse der Unterhaltung wird vorzugsweise der cognatio ex transverso sive a latere, wie Caius in Fr. 1 pr. D. de gradibus (XXXVIII, 10) sich ausdrückt, und in Verbindung damit der durch Frauen vermittelten Verwandtschaft gedacht. Erst finden wir den ager iuxta, den Verwandtenbezirk a latere, dann die Aufzählung der Weiblichkeiten, die ihn bilden, schliesslich die Genealogie ab avunculo, die das Stammeshaupt wieder in dem ager iuxta, dem Bruder einer entfernten Ahnfrau, findet. — Als Grundlage des ganzen Systems erscheint das Erdmutterthum. Progenies terrae heisst das Volk des aus der Erdfurche emporsteigenden Tages, Manius jeder einzelne desselben (Festus p. 145 Müller. — Sage von Tanaquil S. 310.) Die Folgerichtigkeit dieses Ideencomplexes scheint die Aufnahme der geraden Ascendentenlinie in den Stammbaum auszuschliessen. Wenn Persius dennoch auch ihrer gedenkt, von dem quartus pater (abavus) zu dem fünften (atavus), selbst zu dem sechsten (tritavus) emporsteigt und erst nach Erschöpfung der väterlich geraden Linie in die mütterliche Seitenlinie überspringt, wenn er ferner in der Aufzählung der weiblichen Seitenverwandten die des Vaterstammes (amitae filia und proneptis patrui) jenen der Mutter (matertera, avia sc. materna) voranstellt, so wissen wir aus den Bemerkungen zu der spartanischen Amphilochus-Sage, worin der Grund dieser Anomalie zu suchen ist. Längst vollzogen hat sich in Etrurien der Uebergang von der Schwestersohns- zu der Vaterssohns-Familie. Der geraden aufsteigenden Linie folgt die Genealogie, dem avunculus aber bleibt die Vergangenheit, in der die Geschlechtsursprünge sich verlieren. Wo die Möglichkeit, den Vater zu nennen, nicht hinreicht, da tritt Manius als generis avunculus aus dem Mutterschooss der Erde hervor. Ist diese Vergangenheit auch keine ferne, beginnt sie beinahe schon (prope) bei dem proavus, der nur mit Mühe seinen Vater, den abavus, zu nennen weiss, liegt also der generis avunculus meist schon

im Grade des avunculus maior, proaviae frater: die Idee. welche den Mutterbruder den entfernten Geschlechtsanfängen vorbehält. bleibt die maassgebende. Ist es doch die Absicht, eitlen Ahnenstolz zu geisseln, welche des Dichters Darstellung leitet und bestimmt.

In einem frühern Briefe habe ich die Stellung besprochen, welche das etruscische Alterthum dem nepos, sororis filius, einräumte. Dank unserm Dichter kennen wir jetzt auch avunculus. Vervollständigt wird das gewonnene Bild durch einige Züge aus der Geschichte der ältesten römisch-etruscischen Kämpfe. Wer könnte in dem Hasse, mit welchem der letzte Tarquinier seine Schwestersöhne verfolgt. die Ansprüche derselben auf den Thron. wer in Brutus Verständniss des delphischen Spruchs die dem Erdmutterthum von den terrigenae Etrusci gezollte Hochachtung. wer in der Parteiergreifung der Vitellier für ihre Schwestersöhne, die Kinder des Brutus (nach Plutarch in Poplicola), wer endlich in Porsena's weiblichen Geisseln den Gedanken der durch die Frauen bestimmten Verwandtschaft verkennen. tanquam tales obsides et domum latius et civitatis animam efficacius teneant. (Tacitus. Germania c. VIII und c. XX.) Unbeachtet ist diese durchgreifende Ideenharmonie. unbeachtet die Angabe der mütterlichen Abstammung auf so vielen Grabestiteln, unbeachtet endlich auch das geblieben. dass Maecenas. der nach römischem Systeme C. Maecenas L. F. Pomptina heisst. nach etruscischem den mütterlichen Ursprung aus dem Geschlechte der Cilnier mit hervorzuheben nicht vergisst. (Bornemann. Variae observationes de antiquitate romana. Marburg 1883.) Wer wollte sich darüber wundern? Ist doch nur der durch die vergleichende Forschung erweiterte und geschärfte Blick befähigt. unter den Schöpfungen eines höher entwickelten Socialzustandes die unscheinbaren Ueberreste älterer Culturstufen wahrzunehmen und aus den Trümmern die Structur des Gebäudes zu erkennen. dem sie einst angehörten. Quotus quisque?

Zum Schlusse erinnere ich an den Parallelismus. der die beiden Traditionen des classischen Alterthums mit jenen der Congostämme und der Chichimeken Anahuac's verbindet. In allen diesen Ueberlieferungen bleibt die Genealogie ab avunculo

auf den fernen Geschlechtsursprung beschränkt. Nur da vermag sie sich zu behaupten, wo die väterliche Abstammung nicht weiter zu ermitteln ist. Die Gesetzmässigkeit der menschlichen Gedankenentwicklung bei den verschiedensten Völkern, folgeweise die Einheit unsers Geschlechts erhält dadurch neue Bestätigung. It is only in virtue of the possession of a common mind, such as belongs to a single species, that the uniform operations are possible. (Morgan, Systems p. 258.)

LII.

Fortdauer des Avunculats in der Nachkommenschaft des Mutterbruders — ΑΝΕΨΙΟΙ.

Viele Generationen, bemerkte ich in dem letzten Schreiben, trennen die Hyraeussöhne von Tisamenos, der Demonassa Sohn, dennoch bewahrt der Avunculat, der diesen fernen Vorfahr mit Amphilochus, dem Demonassabruder, verbindet, sein volles Ansehn. Keine Generationenzahl, kein Zeitablauf schwächt die Verwandtschaft, welche ein früheres Jahrhundert entstehn sah. Aeusserungen dieses Continuitätsprincips geben in griechischen Mythen hie und da sich zu erkennen. Ich erinnere zuerst an das, was im Mutterrecht S. 165 über *Μήτηρ ἰσοδρόμη* (bei Strabo VIII p. 383) bemerkt worden ist. Isodrome heisst die Mutter Erde, der sterblichen Mutter Vorbild, weil sie mit der langen Reihe der aufeinander folgenden Generationen gleichen Schritt hält, mit jedem neuen Geschlechte vorwärts rückt, und, zuletzt in der jüngsten verkörpert, das Verwandtschaftsverhältniss, das in der ersten seinen Ursprung genommen hat, mit sich auf jene überträgt. So heisst Pero nicht nur der Chloris, sondern auch der Tyro, der minyeischen Urmutter, Tochter (MR. S. 289). Gleicher Weise erinnert in Pindar's IV. Pythischer Ode Jason den Pelias an die gemeinsame Urmutter Enarea: *Μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ καὶ θρασυμήδεϊ Σαλμωνεῖ*; denn die

gleiche Verwandtschaft, welche Kretheus und Salmoneus verbindet, die innigste von allen, die Gemeinsamkeit des gebärenden Mutterschoosses, überträgt sich ungeschwächt auf beider Nachkommen durch alle Geschlechter, so dass, nach des Dichters Ausdruck, die Moiren abseits treten, wenn unter solchen Verwandten Hader ausbricht. (MR. S. 162. 163.) Nicht anders bleiben die Jungfrauen des ebenfalls minyeischen Geschlechts der Aioleae für die That ihrer Urmutter durch alle Zeiten hindurch das Opfer schuldig, ohne Berücksichtigung der Gradesentfernung. (MR. S. 212 f.) Endlich erhält sich die Völkerverwandtschaft durch die Folge der Jahrhunderte. Myser, Lyder, Karer bleiben Brüder, weil sie es einmal waren, und entsprechende Beispiele mit bezeichnenden Aeusserungen ungeschwächten Verwandtschaftsgefühls kehren oft wieder. (MR. S. 311. 318.)

Wie das Mutterthum, so der mit ihm unlösbar verbundene Avunculat. Ein Beispiel bietet die Sagengeschichte Amphitryon's. Reich an Aeusserungen der Bedeutung des Avunculats ist der ganze Mythenkreis. Als Mutterbruder entsühnt Kreon, Herrscher in Theben, den Amphitryon, der seinen väterlichen Oheim Electryon unabsichtlich getödtet; als Mutterbruder leistet er ihm Beistand zum Kriege gegen die Teleboer, an deren Besiegung Alcmene, Electryon's Tochter, nach dem Untergange ihrer Brüder den Besitz ihrer Hand geknüpft; als Mutterbruder endlich fordert er von dem Schwestersohne die Befreiung seines Landes von den Verwüstungen, mit welchen der Fuchs es heimsucht. (Apollodor II, c. 4, §§ 5—7; III, c. 5, § 7. Pausan. VIII, 14, 2. Schol. Apollon. Rhod. I, 747.) Ferner: Eurystheus, jenes Sthenelos Sohn, der nach Electryon's Tod und Amphitryon's Vertreibung den Thron von Mycenai gewinnt, vertraut seinem mütterlichen Oheim Atreus die Regierung des Reichs, während er gegen die Heracliden zu Feld zieht. Als darauf der avunculus in Attica den Tod gefunden, erhält der Schwestersohn mit Einwilligung des Volks den erledigten Thron, *κατὰ τὸ οἰκεῖον*, wie Thucydides I, 9 hervorhebt, d. h. um der mütterlichen Verwandtschaft willen; denn auch von Pausanias VI, 6, 1 wird *οἶκος* für die Verwandtschaft mütterlicher Linie im Gegensatz zu *γένος*, der väterlichen, gebraucht.

An diese Manifestationen des Avunculats in den Geschlechtern der Amphitryoniden und Pelopiden schliesst diejenige sich an, in welcher der Uebergang des Verwandtschaftsbands auf die männliche Descendenz des Mutterbruders hervortritt. Von Oionos nämlich, dem Sohne des Likymnios, dem Enkel des Eurystheus, des Atreus Schwestersohns, erzählt Pausanias III, 15. 3 folgende Geschichte. Mit Heracles, seines Vaters (Likymnios) Schwestersohn, kam Oionos nach Sparta. Während nun beide aus Schaulust in der Stadt umherwandelten, fiel Hippocoon's Hund den Knaben an. Oionos erlegte das Thier mit einem Steinwurfe. Da kamen Hippocoon's Söhne aus dem Hause gestürzt und erschlugen ihn. Desshalb erhob Heracles Krieg gegen die Mörder. Anfangs war ihm das Glück nicht günstig, verwundet trat er den Rückzug an. Später aber kehrte er wieder und nahm volle Rache für Oionos' Tod. — Zu Sparta sah man des Knaben Grabmal neben Heracles' Tempel, zudem ein Heiligthum der Athene Axiopoina, dessen Ursprung auf jenes Ereigniss zurückgeführt wurde. — Was liegt dem trauten Verkehr des Oionos und Heracles, was der Rachethat des letztern zu Grunde? Die Macht des Avunculats, antwortet Pausanias, jenes Avunculats, der in Likymnios seinen Anfang, in Likymnios' Sohn seine Fortdauer hat. *Οἰωνος, ἡλικίαν μὲν μειράκιον, ἀνεψιὸς δε Ἡρακλεῖ. Λικυμνίου γὰρ παῖς ἦν, τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Ἀλκμήνης.*

Wie das Oheimverhältniss so das Correlat Schwestersohn: Auch diese Seite des Blutbands findet in der männlichen Descendenz ihre Fortsetzung. Heracles' Sohn Tlepolemos ist dem Likymnios ebenso innig verbunden wie Heracles selbst. Erschlägt er des Vaters geliebten Mutterbruder, so begeht er eine Sünde, unsühnbar wie der Mord des eigenen avunculus. Sowohl Pindar als Homer betonen diesen Ursprung der Schuld, jener in den Worten: *Ἀλκμήνης κασίγνητον νόθον ἔκτανε ἐν Τίρυνθι Λικύμνιον* (Ol. VII. 50), dieser in den entsprechenden *πατρὸς ἑοῖο φίλον μήτρωα κατέκτα ἤδη γηράσκοντα Λικύμνιον, ὄζον Ἄρηος.* (Il. V, 627.) Den Schuldigen erreicht die Strafe vor Troia. Er fällt von der Hand des Lykiers Sarpedon, eines Muttersohns. (Apollod. II. 8. 2. Diodor IV. 58; V. 59. Schol. Pindar. p. 164 Boeckh.)

Die Verwandtschaftsbetrachtung, welche in den vorstehen-

den Mythen sich zu erkennen giebt, steht nicht vereinzelt da. Sie wiederholt sich in den Systemen einiger nordamerikanischer Aboriginerstämme, die ihr einen festen terminologischen Ausdruck leihen. Bei den Missuri-Indianern heisst des avunculus Sohn avunculus wie der Vater; nicht anders des avunculus weitere männliche Nachkommenschaft ohne irgendwelche Begrenzung. An die Uebertragung des Namens knüpft sich der Uebergang der vollen Autorität, welche die Indianergesellschaft dem Avunculate einräumt. (Morgan, Systems p. 158). Eine Folge dieser Auffassung, bemerkt Morgan, Systems p. 179, ist es, dass ein Kind Oheim eines hundertjährigen Neffen werden kann. *Οἰώνος ἡλικίαν μειράκιον* Oheim des Heracles. Beachtenswerth, weil Maassstab für die Machtfülle des Avunculats, ist der Muttername, den dasselbe System der Tochter des Mutterbruders beilegt. Heisst der Sohn avunculus, so wird die Tochter Mutter, dieser Tochter Kind folgeweise Bruder oder Schwester des ersten Schwestersohns. In der folgenden Generation aber lebt der Avunculat wieder auf. Der ursprüngliche Schwestersohn heisst Oheim der Kinder der Enkelin des ursprünglichen avunculus; diese Kinder sind ihm Neffen und Nichten. Das Gegenübertreten zweier Blutsgenossen verschiedenen Geschlechts genügt, dem frühern Avunculate in einer spätern Generation Auferweckung zu bringen. — Mit den Missuri-Indianern stimmen die Illinois überein. Auch sie leihen dem Avunculate Fortdauer in der männlichen Descendenz des Mutterbruders, auch sie anerkennen für die weibliche Verwandtschaft die Mutterqualität, auch sie lassen in der spätern Generation den Avunculat wieder erstehen. — Anders die Choktas und Pawnis. Diese Stämme ersetzen die Correlation Mutterbruder-Schwestersohn durch Vater und Sohn. Die Kinder von Bruder und Schwester stehen zu einander in dem letztern, nicht in jenem erstern Verhältniss. Principiell scheint der Gegensatz beider Systeme. Dennoch lässt der Anschluss des letztern an das erstere sich nicht verkennen. Er äussert sich zunächst in der Umstellung der Rollen von Vater und Sohn. Vater tritt nicht an Oheims-, Sohn nicht an Neffen-Stelle. Umgekehrt wird der Schwestersohn zum Vater, der Bruderssohn zum Sohne. Die höhere Stellung erhält jener.

die untergeordnete dieser. Der mütterliche Ursprung überwiegt den väterlichen, die Verwandtschaftsbetrachtung der alten Zeit die des neuen Paternitäts-Systems. — Zweitens finden wir das Princip der Fortdauer des einmal entstandenen Verwandtschaftsverhältnisses auch hier gewahrt. Vater heisst nicht nur der Schwestersohn, sondern auch dieses Sohnes Sohn und so in infinitum. „Ist das Verhältniss der Bruders- und Schwestersöhne das von Oheim und Neffe," schreibt Morgan, „so wird des Oheims Sohn wieder Oheim, ebenso dieses Sohnes Sohn und so weiter fort ohne Beschränkung der Descendenz; — ist es das von Vater und Sohn, so bleibt die Fortdauer dieselbe. Des Vaters Sohn ist wieder Vater; ebenso des Vaters Enkel und jeder folgende Descendent ohne Grenze." Also volle Uebereinstimmung. Entscheidend ist origo, der Grad etwas Zufälliges, das unbeachtet bleibt. So verlangt es die comunale Verwandtschaftsbetrachtung, die in jeder Generation das ursprüngliche Blutverhältniss ungeschwächt wiederkehren sieht.

Diese amerikanischen Systeme enthalten den Schlüssel zum Verständniss der griechischen *ἀνεψιοί*. In der *ἀνεψιότης* liegt die Uebertragung des Oheim- und Neffenthums auf die Söhne eines Geschwisterpaares verschiedenen Geschlechts von neuem vor. Nicht nur sachlich, sondern auch terminologisch stimmen die griechischen mit den amerikanischen Aboriginern überein. Wir wissen, *ἀ-νεψιός* ist die Adiectivbildung jener dem italischen nepos entsprechenden Substantivform, die dem pluralen *νέποδες* zu Grunde liegt; wir erinnern uns ferner an den früher gegebenen Nachweis, dass die griechische Auffassung gleich der italischen dem Nepos-Begriff die mütterliche Verwandtschaftsbetrachtung zu Grunde legt. Bezweifeln lässt sich also nicht: *ἀνεψιοί* werden die Bruder- und Schwestersöhne nach dem Avunculate genannt, welcher den Mutterbruder mit den Schwesterkindern, den nepotes des alten Systems, verbindet. In der Grundanschauung stimmen also die griechische und die amerikanische Terminologie überein. Verschieden dagegen sind sie darin, dass, während die letztere die Unterscheidung beider Correlationsglieder festhält, also auch unter Geschwisterkindern Oheime und Neffen einander gegenübertreten lässt, die erstere den Schwestersohnsnamen als ter-

minus communis mit reciproquer Geltung für beide Glieder gebraucht, also „schwesterlich“ nicht weniger auf die Oheimseite als auf die Schwestersohnsseite anwendet. — Ist dieser Verschiedenheit keine principielle Bedeutung beizulegen, so übt sie doch auf die weitere Entwicklung der *ἀνεψιότης* entscheidenden Einfluss aus. Dem Fehlen der Correlation „Oheim“ müssen wir es zuschreiben, wenn der Ursprung des Worts aus der Schwestersohns-Verwandtschaft in Vergessenheit geräth, die Begrenzung seiner Anwendung auf die Kinder eines Geschwisterpaares verschiedenes Geschlechts wegfällt und schliesslich aus dem anfänglichen Oheim- und Neffen-Verbande der selbstständige Begriff der Vettern- und Cousinen-Verwandtschaft sich entwickelt. Als Pausanias die zuvor angeführten Worte schrieb: *Οἰώνος ἀνεψιὸς Ἡρακλεῖ, Λικυμνίου γὰρ παῖς ἦν τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ Ἀλκμήνης*, war diese Entwicklung längst durchgeführt, die genauere Bestimmung des generellen Begriffs daher nothwendig. Ahnen mochte der Schriftsteller wohl nicht, dass seine Erläuterung der ältesten Wortbedeutung genau entspricht.

LIII.

ΘΕΙΟΣ — ΝΕΝΝΟΣ.

Θεῖος ist der einzige Verwandtschaftsname, dessen Wortbedeutung keinem Zweifel unterliegt. Was wissen wir von avus, von amita, was von den Affinitäts-Bezeichnungen janitrices-*εἰνατέρες*, levir-*δαήρ*, glos-*γάλως*? Bekannt ist die Anwendung, unsicher der Wortsinn, gewagt die Ermittelung der Wurzelbedeutung. Anders *θεῖος*. Ueber dieses Wort herrscht keine Unsicherheit. Unanfechtbar ist die Adjectivbildung, unanfechtbar die Ableitung von *θεός*, durch zahlreiche Analogieen, besonders auch auf dem Gebiete der Verwandtschaftsterminologie (*ἀνεψιός, μαιρῷος, πατρῷος*, patruus, consobrinus, amitinus), gerechtfertigt die substantive Verwendung der Adjectivbildung; gesichert

also die Grundlage für Feststellung des Wortsinns. Die Griechen gaben dem Oheim das Prädicat des „Göttlichen“. Das Eigenschaftswort wird nomen cognationis.

Ueberraschende Erscheinung! Woher dem Oheim eine Auszeichnung, die kaum für den Vater gerechtfertigt scheint? Ich antworte: in den Zuständen der Mutterfamilie liegt des Räthsels Lösung. Den Anschauungen und Gefühlen, die diese erzeugt, folgt die Sprache, wenn sie den Oheim *θεῖος*, den Göttlichen, Unverletzlichen, Geweihten nennt. Denn so erscheint er in den Traditionen aller Völker, so heute noch bei jenen Stämmen, die der Schwestersohnsfamilie treu geblieben sind. George Brown weiss die Stellung des Mutterbruders in der Familie der Südsee-Insulaner, bei welchen er als Geistlicher weilte, nicht anders zu characterisieren als durch den Ausdruck, das Volk bekleide ihn mit einem semi sacred character. Sie erinnern sich der Stelle und meiner Bemerkungen dazu aus einem frühern Briefe (XLIII. S. 102). Einen andern Ausdruck derselben Anschauung enthält die Rede eines Mohamedaners, welche Denham, Clapperton und Oudney in ihren Reiseerinnerungen aus den Jahren 1822 bis 1824 mittheilen. Abd-el-Goder, erzählen sie, ein Verwandter des Mohamed Bello, Sultans von Haussa, traf im Hause eines Kaufmanns von Gadames mit den genannten Herren, die ohne Verkleidung reisten, zusammen. Ein Religionsgespräch führte sogleich zur Erwähnung des dem Moslem anstössigsten Punkts der christlichen Lehre, der Dreieinigkeit. Lächelnd bat der Mohamedaner um Erklärung dieses Begriffs, rief jedoch, ohne abzuwarten: „Trinität, das ist Vater, Sohn und Mutterbruder.“ Bei den Leuten von Kano und Gadames konnte er auf Verständniss rechnen. Behauptet doch bei ihnen der Avunculat trotz und neben der Paternität sein altes hervorragendes Ansehn bis auf den heutigen Tag. (Giraud-Teulon, Les origines de la famille, 1884, p. 221 sq.) Der Spott, den die Vergleichung beabsichtigt, nimmt der darin enthaltenen Zusammenstellung des Religions- und des Verwandtschaftsbegriffs nichts von ihrer Bedeutung. In der Weihe des Avunculats verbinden sich beide Ideen. Auf der Rechtsordnung des civilen Lebens ruht die Vatergewalt, auf göttlichem Gebot die Unantastbarkeit des

Mutterbruders. Sünde ist jeder Widerstand, Sünde nicht weniger unsühnbar als die Verletzung des Mutterthums selbst. Den prägnantesten Ausdruck dieses Religionscharacters bietet eine Episode aus der Geschichte des grossen Kriegs der Kurus und Pandus, welche ich Ihnen später in Verbindung mit den übrigen Erscheinungen des Avunculats in dem Mahabharat vorzulegen gedenke. Die sprachliche Bedeutung und der Sachgehalt decken sich vollkommen.

Θεῖος blieb nicht auf die Verwandtschaft beschränkt, aus welcher es hervorgegangen war. Wir finden *θεῖος πρὸς πατρὸς* ebenso häufig als *θεῖος πρὸς μητρός*. Promiscue wird das Wort gebraucht, nach dem Ausdruck, dessen die Institutionen III. 6. 3 sich bedienen. Noch mehr, dem masculinum *θεῖος* tritt das femininum *θεία* zur Seite, auch dieses beidseitig gleich *τηθίς*, *τιτθίς* (welche letztere Schreibweise Lobeck zu Phrynichus p. 134 verwirft) nach einem Werke *περὶ ὀνομάτων συγγενικῶν*, das Eustath zu Ilias XIV, 118 benützt. Bedenken gegen die ursprüngliche Gleichung *θεῖος* = avunculus vermag die spätere Generalisierung nicht zu erregen. Wir wissen, wie verbreitet auf dem Gebiete der Verwandtschaftsterminologie sie ist, insbesondere wie regelmässig die Uebertragung der nomina maternae cognationis auf die entsprechenden Verwandtschaften der väterlichen Seite sich wiederholt, und sind auch über die innere Verbindung dieser Erscheinung mit der Entwicklung der Familie und der Verwandtschaftsbegriffe längst zur Klarheit gelangt. Darüber also kein weiteres Wort. Neuen Stoff zum Nachdenken bietet die Vergleichung der römischen und griechischen Nomenclatur. Widmen wir dieser unsere Aufmerksamkeit.

Ungleich *θεῖος* hat avunculus die Grenze seiner ursprünglichen Anwendung nie überschritten. Nennt Seneca ad Helviam matrem C. VII den Gemahl der Mutterschwester mit demselben Worte wie den Mutterbruder, so bleibt seine Anwendung, trotz ihrer Unregelmässigkeit, der ursprünglichen Verbindung des Worts mit der Mutterseite doch immer treu. Der väterliche Oheim erhält einen andern Namen. Neu ist die Verwandtschaft, neu die Bezeichnung. Avunculus wird patruus „der väterliche" gegenübergestellt. Die gleiche Erscheinung wiederholt sich be-

züglich der Mutter- und Vatersschwester. In jener erblickt die Urzeit eine zweite Mutter, sie bildet die Reduplication matertera; — diese entwickelt einen neuen Begriff, erhält folgeweise eine neue Bezeichnung, die einzige, mit der die Anerkennung des persönlichen Vaterthums die Terminologie bereichert, amita. Von einer Ausdehnung des nomen maternae cognationis auf die Vatersseite ist hier so wenig die Rede als bei avunculus. Also vier Verwandtschaften, vier Specialnamen am Ende der Entwicklung wie beim Beginn derselben. Vollkommen der Gegensatz Griechenlands. *θεῖος*, ursprünglich der Mutterseite ebenso entschieden verbunden wie avunculus, begreift schliesslich unter einem Begriffe und einem (männlich und weiblich terminierten) Worte vier, ihrem innern Gehalte nach verschiedene Verwandtschaften. Wird Unterscheidung Bedürfniss, so helfen die Zusätze *πρὸς πατρός*, *πρὸς μητρός*, oder die Adjectivbildungen *μήτρῳος*, *πάτρῳος*, oder endlich die descriptiven composita *μητροκασίγνητος*, *μητροαδελφός*, zusammengezogen *πατράδελφος* (fluctuante tono), *μητράδελφος* wie *ἀνδραδελφός*, *γυναικαδελφός*. (Lobeck zu Phrynichus p. 304.)

Giebt es eine Erklärung dieses so völlig entgegengesetzten Entwicklungsgangs beider Terminologieen? Beachten Sie folgenden Gedanken. *θεῖος* bezeichnet nicht das Blutband als solches, vielmehr die Weihe, die es umgiebt, die Hochachtung, die es einflösst, also die innere subjective Gesinnung, nicht die objective Grundlage. Dadurch unterscheidet es sich von den nomina specialia *μήτρῳος*, *πάτρῳος*, *μητράδελφος*, *πατράδελφος*, dadurch ebenso von avunculus, das eine Beziehung zu dem persönlichen Liebesgefühle erst durch die Diminutivbildung gewinnt. In diesem Gegensatze liegt der Schlüssel des Räthsels. Feste Grenzen weist dem Blutbande die Natur an, die respectvolle Gesinnung dagegen kennt keine Schranke. Entwickelt in dem Verkehr mit dem Mutterbruder überträgt sie sich auf diejenigen Blutsgenossen, welche die höhere Familien- und Culturstufe in gleicher Dignation jenem an die Seite stellt, auf Vatersbruder und die Schwestern beider Seiten, also auf dieselben Personen, deren Reverenzansprüche die römischen Juristen auf das Motiv parentum loco esse zurückführen, die heutigen mit dem unlateinischen Ausdruck

respectus parentelae bezeichnen. Z. B. Fr. 15 § 2 und Fr. 16 D. Soluto matrimonio (XXIV, 3). Fr. 39 pr. De ritu nuptiar. (XXIII, 2). § 5 Inst. De nuptiis (1, 10) H. E. Dirksen. Beiträge zur Kunde des röm. Rechts (1825), Abhandlung VI, besonders S. 255. Wohin die Gesinnung sich wendet, dahin folgt das Wort.

In der Schriftsprache hat *θεῖος* erst spät Aufnahme gefunden. Vor Xenophon fehlt es an jedem Beispiel. Begreiflich, sofern wir die ursprüngliche Bedeutung und Anwendung des Worts festhalten. Ehrerbietung erweist sich im lebendigen Verkehr des Lebens, in diesem bildet, in diesem befestigt sich der Gebrauch des Worts, auf ihn bleibt er lange beschränkt. Jahrhunderte hindurch ist *θεῖος* dem Volksmunde geläufig, ehe die Literatur es anerkennt. Dieselbe Popularität bleibt ihm bis in die letzten Zeiten des Alterthums. Sie bildet die unerlässliche Voraussetzung des Siegs, den die fremde griechische Oheimbezeichnung über die einheimisch-römische Terminologie davonträgt. Von *θεῖος, θεία* ist zio, zia, ebenso tio, tia gebildet. Keines andern Ausdrucks bedient sich Italien, keines andern Spanien. Bis in unsere Tage erstreckt sich, was die Anfänge der menschlichen Familie zuerst bildeten. Längst verdunkelt ist der Urgedanke, erhalten das Wort als Bezeichnung des Oheim- und Tantenbegriffs in abstracter Auffassung.

Neben *θεῖος* besitzt die griechische Terminologie noch eine zweite Benennung desselben Blutsverhältnisses, das Wort *νέννος*. Nicht nur in der Bedeutung, auch in dem Umfang ihrer Anwendung stimmen beide Ausdrücke überein. Wie *θεῖος* wird *νέννος* promiscue sowohl für den Vaters- als für den Mutterbruder gebraucht; wie *θεῖος θεία* neben sich hat, so *νέννος νέννα* oder *νάννη*. (Pollux III, 16, 22.) Am bestimmtesten redet Eustath p. 971, 26: *θεῖος, πατρὸς καὶ μητρὸς ἀδελφός, ὁ καὶ νέννος*. Wenn derselbe Eustath an einer andern Stelle, p. 777, 60, nur den Vatersbruder anführt: *ὁ νέννος, λέξις αὕτη συγγενική, δηλοῦσα θεῖον ἤγουν τὸν τοῦ πατρὸς ἀδελφόν*, wenn auch Hesych's unvollständig erhaltene Glosse *νέννος — — — ἀδελφός* zweifelsohne mit *πατρός* zu ergänzen ist, so entspringt diese einseitige Angabe nicht der Absicht, den Mutterbruder auszuschliessen, vielmehr der Herr-

schaft des Vatergedankens in der spätern griechischen Familie. Gesichert ist also die Thatsache. Für Oheim besitzt die Sprache zwei vollkommen sich deckende Wörter.

Seltsame Erscheinung! Zwei Ausdrücke, also zwei verschiedene Auffassungen eines und desselben Blutbandes. Das classische Alterthum bietet nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Lösung dieses Räthsels. Was bleibt? Kein anderes Mittel, als das längst erprobte der Ausdehnung unsers Blicks auf ein weiteres Erfahrungsgebiet, auf jene Völkerstämme, deren Culturstufe der Bildungsperiode des der Verwandtschaftsbezeichnung gewidmeten Wortschatzes noch näher liegt als die der griechischen und römischen Welt. Getäuscht sehn wir unsere Erwartung auch diesmal nicht. Die Doppel-Terminologie, die in *θεῖος-νέννος* vorliegt, bildet einen Grundzug der durch Morgan's Bemühung in drei Welttheilen erkundeten Verwandtschaftstafeln. Bei amerikanischen, asiatischen, afrikanischen Menschengeschlechtern liegt das in seiner Integrität vor, wovon die Gräken nur ein Bruchstück erhalten haben. Jedes Blutband erscheint unter zwiefacher Nomenclatur. Noch weiter reicht die Belehrung, die wir gewinnen. Auch über den Ursprung der Doppelsprache werden wir aufgeklärt. Die zwei Ausdrücke vertheilen sich auf die zwei Geschlechter. Eines Worts bedient sich die männliche, des andern die weibliche Stammeshälfte. Das eine hat also jene, das zweite diese gebildet. Unanfechtbar ist die Folgerung. Sie bietet uns was wir suchen, die Erklärung zwiefacher Auffassung, folgeweise zwiefacher Bezeichnung eines und desselben Verwandtschaftsbandes. Vergessen wir nie: zwei Wörter, zwei Begriffe. Zur Aufklärung folgende Einzelheiten.

Verschieden nennt der Mann, verschieden die Frau den Sohn, die Tochter bei den Omaha, den Slave lake Indianern, und den Schaptin; verschieden bei den Spokane der Sohn, verschieden die Tochter den Vater, die Mutter; verschieden der Enkel, verschieden die Enkelin den Muttervater, den Vatersvater. Nicht anders behandelt werden die geschwisterlichen Verwandtschaften. Auch hier zwiefache Nomenclatur für alle jene zahlreichen Beziehungen der Brüder und der Schwestern, welche die den aboriginischen Systemen eigenthümliche Beach-

tung des relativen Altersverhältnisses im Gefolge hat. Am vollständigsten entwickelt findet sich die Doppelbezeichnung der Collateralität in den Terminologieen der Dakota, der Red knives, der Athapasca, der Völkerschaften am Columbia-Strome. Aelterer jüngerer Bruder, ältere jüngere Schwester werden von den beiden Geschlechtern verschieden angeredet. Andere Stämme bieten dieselbe Erscheinung in beschränkterm Umfange. Bei den Eskimo und den südindischen Völkern dravidischen Sprachstammes finden sich je zwei Wörter für ältern Bruder, ältere und jüngere Schwester, während für jüngern Bruder zu gemeinsamem Gebrauche beider Geschlechter nur einer vorliegt. Wieder anders die Burmanen. Sie beschränken die Doppelsprache auf ältere und jüngere Schwester, für ältern und jüngern Bruder gebrauchen Männer und Frauen den gleichen Ausdruck. Am weitesten fortgeschritten ist der Geschlechtsausgleich bei den Upsaroka und den Minnitari, die nur für den ältern Bruder zwei Wörter besitzen (Me-ä-kä nennen ihn die Männer, Mä-tä-nä die Frauen) und bei den Pawnis, welche sich darauf beschränken, den abstracten Bruder- und Schwesterbegriff mit zwei Namen auszustatten. — Bemerken wir schliesslich, dass die doppelte Terminologie nicht auf die erste Seitenlinie begrenzt bleibt, vielmehr über das Geschwisterthum hinaus reicht. Beispiel die Delaware, bei welchen auch für die Verwandtschaften der Geschwisterkinder unter einander eine zwiefache Namenreihe vorliegt. — Der Nachweise genug. Zwei Wörter für dasselbe Blutband, das eine den Frauen geläufig und von ihnen gebildet, das andere Eigenthum der Männer und ihr Erzeugniss: nicht als Singularität, nicht als vereinzelte nationale Erscheinung liegt diese Thatsache vor uns, sie ist das Product einer Geistesstufe, der kein Aboriginerthum sich entzogen haben kann. Zurückgeführt werden wir zu jenem primitiven Stammesleben, das die Gesellschaftsgliederung auf die naturgegebene Geschlechtsverschiedenheit gründet und jeder der so geschiedenen Volkshälften freien Spielraum zur Entwicklung ihrer besonders gearteten Gefühls- und Denkweise offen lässt. Ist das Blutband auch nur eines, jede der beiden Geschlechtsgruppen leiht der daraus hervorgehenden persönlichen Beziehung einen andern Charakter, erfüllt sie mit

einem andern Inhalt, betrachtet sie mit andern Gefühlen, andern Empfindungen: jede erliegt dem Einflusse ihrer Existenzbedingungen, jede folgt dem Zuge ihrer Natur, bildet einen eigenen Begriff und zu dessen lautlicher Fixierung einen besondern Ausdruck. Lesen Sie die Bemerkungen, mit welchen J. of the anthropolog. Inst. XII, 511 das doppelte Descendenzgesetz der beiden Geschlechter begleitet.

Diess der Ursprung der Doppelnamen in den amerikanischen, asiatischen, afrikanischen Systemen, diess auch der unserer griechischen Oheimbezeichnungen. Welches Schicksal der Fortgang der Zeiten den zwiefachen Terminologieen bereitet, entgeht unserer Wahrnehmung nicht. Mit dem Zurücktreten des comunalen Stammes- vor dem individuellen Familienleben mindert sich die Sonderung der Geschlechter. Einheitlicher gestaltet sich das Fühlen und Denken beider Hälften. Die überlieferten Doppelnamen verlieren jetzt ihre Grundlage. Manche werden Gemeingut beider Geschlechter, und von ihnen ohne Unterschied nebeneinander gebraucht, bis schliesslich eine der Wortserien im Munde des Volkes sich festsetzt, die andere in Vergessenheit geräth. Aus diesem Sprachprocesse ist jenes Gemisch einfacher und doppelter Bezeichnungen entstanden, das wir in den zu Rathe gezogenen terminologischen Tafeln wahrnehmen, derselbe vollzieht sich an den griechischen Oheimsnamen. Hervorgegangen aus der Scheidung der Geschlechter bleiben *θεῖος* und *νέννος* einen langen Zeitraum hindurch Sondereigenthum der Volkshälften, die sie gebildet, erwerben in einer spätern Periode die Anerkennung beider, werden unterschiedslos von Männern und Frauen gebraucht und erhalten sich diese Gleichberechtigung, bis der Volksmund dem einen Worte den Vorrang zuerkennt, dem andern sich entfremdet. *Θεῖος* obsiegt, *νέννος* tritt in den Hintergrund. Eusthat stellt es ausdrücklich unter die dem täglichen Leben verlornen und darum von den Dichtern bevorzugten Ausdrücke. Justinian's Institutionen III, 6, 3 übergehn es ganz, nach ihnen ist *θεῖος* die einzig übliche Bezeichnung des Oheims, des väterlichen sowohl als des mütterlichen. Zum Abschluss also führt das classische Alterthum den Ausgleich, welchen zu erreichen den Stämmen Amerikas unmöglich ge-

worden ist. Dort Ende, hier Anfang und Fortgang einer Entwicklung, die Jahrtausende erfüllt. Beides umfassen heisst Beides verstehn.

LIV.

ΗΘΕΙΟΣ.

Wie *θεῖος* die Ehrfurcht vor dem Oheim, so bezeugt *ἠθεῖος* die vor dem ältern Bruder. In der Ilias redet Menelaus den Agamemnon, reden Paris und Deiphobus Hectorn *ἠθεῖε* an (VI. 518; X, 37; XXII. 229, 239). Eine *προσφώνησις ἔχουσά τινα σεβασμόν* erkennt Eustathius in dieser *λέξις συγγενική*. Sie sehn: wie *θεῖος* so bezeichnet *ἠθεῖος* nicht das Blutsverhältniss als solches in seiner sachlichen Natur, vielmehr das innere Moment der Gesinnung, jene ehrfurchtsvolle Scheu, die dem geweihten, unantastbaren Haupte des ältern Bruders willig sich unterordnet. Eben darum kann das Wort seiner ursprünglichen verwandtschaftlichen Grundlage entsagen und dennoch die Idee des *σεβασμός* bewahren. In Odyssee XIV, 147 gebraucht es Penelope von ihrem Gemahle, dem lange abwesenden. *Ἀλλά μιν ἠθεῖον καλέω, καὶ νόσφιν ἐόντα.* „Meinen Gebieter nenne ich ihn, mag er auch in der Ferne weilen.“ — An einer andern Stelle, Ilias XIII, 93—95, entgegnet Achilleus, am Meeresufer schlafend, Patroclos' flehendem Schatten: *ἠθείη κεφαλή--πάντα μάλ' ἐκτελέω καὶ πείσομαι ὡς σὺ κελεύεις.* Gehorsam, Unterordnung, ehrfurchtsvolle Scheu verbinden sich dem Worte auch hier. Die Idee des *σεβασμός* fehlt nie.

Die Erscheinung, die vor uns liegt, eröffnet zwei für die Entwicklungsgeschichte der Verwandtschaftsbegriffe wichtige Gesichtspunkte. Versuchen wir sie einzeln festzustellen.

Zuerst nimmt die Beachtung des relativen Altersverhältnisses der Geschwister unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Es ist der jüngere Bruder, der sich der Anrede *ἠθεῖε* im Gespräche mit dem ältern bedient. Gab es ein Correlat zum Gebrauche des ältern gegenüber dem jüngern? Fand das Alters-

verhältniss der Schwestern unter einander entsprechende Berücksichtigung, gleiche sprachbildende Kraft? In der griechischen Literatur ist nichts enthalten, das die Beantwortung dieser Fragen ermöglichte. Dass die Fragen selbst volle Berechtigung haben, zeigt ein Blick in die Verwandtschaftstafeln, auf welche ich Sie in meinem letzten Briefe aufmerksam gemacht habe. Die Beachtung des relativen Altersverhältnisses im Verkehr der Geschwister unter einander bildet eine charakteristische Auszeichnung derselben. Die Urstämme dreier Welttheile gründen auf diese Vergleichung eine reich entwickelte Terminologie. Sie unterscheiden jüngern Bruder, ältern Bruder, jüngere Schwester, ältere Schwester, betrachten jede dieser geschwisterlichen Beziehungen als ein selbstständiges Verwandtschaftsverhältniss und fixieren es in eigens dafür gebildeten nomina, ausnahmsweise mit Hilfe descriptiver Wendungen. Weiter noch geht die Specification nach dem Alter bei den Pawnis der Prairien und den Utah-Shoshonis. Die letztern übertragen die sprachliche Sonderung der ältern und der jüngern Brüder auf deren Kinder, den erstern genügt die allgemeine Berücksichtigung des Altersverhältnisses nicht, für jeden der Brüder, für jede der Schwestern bilden sie Bezeichnungen nach der Geburtsfolge. Daneben fehlt es auch nicht an Vereinfachungen. Zuweilen fällt die Altersunterscheidung in der Schwesternhälfte weg, so bei den Amazulus. Anders die Ojbwas in Minnesotta. Diese behalten jene Unterscheidung zwar bei, sondern dagegen den jüngern Bruder nicht von der jüngern Schwester, bezeichnen vielmehr beide mit demselben Worte. Auch das kommt vor, dass das Altersverhältniss nur unter Gleichgeschlechtigen berücksichtigt wird. So haben die Hawaïer zwar besondere Wörter zur Unterscheidung der frühern von der spätern Geburt, aber dieser bedienen sich die Männer nur im Verkehr mit Männern, die Frauen nur im Verkehr mit Frauen. Dem andern Geschlechte gegenüber fällt für beide Fälle die Rücksicht auf das Altersverhältniss weg. Gross ist die Zahl dieser Varietäten, das Princip stets dasselbe. Relatives Alter bestimmt die Auffassung der geschwisterlichen Verwandtschaften. In neuem Lichte erscheint jetzt *ἠθεῖε*. Entrissen der Isolirtheit, in welcher es bei den Griechen dasteht,

gewinnt es seine richtige Stellung in der allgemeinen Entwicklung der Verwandtschaftsbegriffe.

Neben dem nomen speciale für den ältern Bruder steht das nomen generale ἀδελφός, ἀδελφή. Diese Erscheinung eröffnet einen zweiten Gesichtspunkt. Sie zeigt den Gang, welchen die Ausbildung der Verwandtschaftsbegriffe genommen hat. Den sinnlich wahrnehmbaren Unterschieden, welche Geschlecht und Zahl der Jahre unter den Gliedern eines Blutvereins hervorbringen, folgt der Geist der ältesten Geschlechter. Geleitet durch diese Naturmomente gewinnt er eine Mehrheit von Einzelanschauungen, welchen die Sprache feste Form und dadurch Dauer verleiht. Lange Zeiträume sind erforderlich, um dem Denkvermögen jene Entwicklung zu bringen, die das Gemeinsame zu erkennen und von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu begrifflicher Abstraction zu gelangen vermag. Nur wenige Stämme haben diesen Fortschritt vollbracht, unter den von Morgan erkundeten nur die Choktas und die Pawnis. Die grosse Mehrzahl ist auf einer Vorstufe zurückgeblieben. Sie bildet, oft mit Hilfe der Wortagglomeration, Pluralformen, welche, unsern Ausdrücken „Geschwister, Gebrüder“ vergleichbar, die Vielheit zur Einheit verbinden und so durch die numerische Auffassung die begriffliche vorbereiten. Oft ist es nicht einmal zu diesem ersten Schritte gekommen. Wir staunen unter den Völkern, die bei der comparativen Auffassung stehen geblieben sind, die Chinesen, die Japanesen und selbst die Magyaren Europas (batyam älterer Bruder, ocsim jüngerer Bruder, nenem ältere Schwester, hugom jüngere Schwester) aufgeführt zu finden.

Die Bildung der abstracta entzieht den comparativa ihre Lebensfähigkeit nicht. Letztere erhalten sich neben erstern, so lange das relative Altersverhältniss sein Ansehn in der Familie behauptet. Bildet sich auf der Grundlage der Uterinität das abstractum ἀδελφός, samt der Femininform ἀδελφή (oben S. 123): das comparativum ἠθεῖος bleibt daneben im Gebrauch. Seine Erscheinung in den homer'schen Rhapsodien beweist, dass es auch in der Periode der Vaterfamilie des Verständnisses der Nation sicher war.

Ἠθεῖος und θεῖος, jedes dieser nomina ist für sich, getrennt

von dem andern, betrachtet worden. Stellen wir sie jetzt neben einander. Unverkennbar ist die Aehnlichkeit der damit bezeichneten Gestalten. Göttliches Ansehn ruht auf dem Haupte des Mutterbruders. Verehrung gebietende Hoheit liegt in der Erscheinung des ältern Bruders. Ehrfurchtsvoll naht jenem der Schwestersohn, ehrfurchtsvoll diesem der später Geborne. Obsequium, unbedingtes, unbeschränktes obsequium erfüllt beide. Heilige Pflichten entspringen dem Blutbande. Strenge Erfüllung derselben ist das Fundament, auf welchem die Ordnung der einzelnen Gruppen, die Ordnung des ganzen Stammes ruht. Wir stehn inmitten eines Socialzustandes, dem die Verwandtschaft in ihrer genauen Gliederung als Moralcodex dient. Spätere Entwicklungsstufen haben der menschlichen Gesellschaft andere Grundlagen gebracht, festere keine. Jede Stufe unserer Entwicklung besitzt einen Glanz, dessen die folgende verlustig geht. Was steht höher, die Auffassung der Blutsgemeinschaft, welche *ἠθεῖος* und *θεῖος* zu erkennen geben, die Auffassung als sittliches göttliches Moment, oder jene Würdigung nach vermögensrechtlichen Ansprüchen, die der römische Grammatiker seinen Bemerkungen zu avus und avunculus (Brief XLVIII), ein Zeitgenosse seiner Definition der Familie als mojen d'hériter zu Grunde legt? Die Entscheidung bleibt Ihnen überlassen.

LV.

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

Einleitung. Ueberblick des Çantanu-Geschlechts und der in dem Epos hervortretenden Frauengestalten.

Unter den Verwandtschaftsverhältnissen, welche in den Gang des grossen Krieges der Kurus und Pandus eingreifen, nimmt das des Mutterbruders und Schwestersohns die erste Stelle ein.

Der Mahabharat zeigt beide kämpfende Parteien unter dem maassgebenden Einfluss des Avunculats. Auf Seite der Kurus erscheint Çakuni, dessen Anordnungen der Schwestersohn Duryodhana, Dhritarashtra's Erstgeborner, stets befolgt, — auf jener der Pandus Krishna, Abhimanyu's und aller fünf Kunti-Söhne Mutterbruder, dessen Beistand Judhishthira den endlichen Sieg über seine Gegner verdankt. Aus der mythischen Vorzeit überträgt sich diese Bedeutung in den Beginn der historischen Periode. Die geschichtlichen Panduiden, die ein langer Zeitraum von ihren sagenhaften Vorgängern trennt, führen ihren Ursprung auf Krishna, Abhimanyu's Mutterbruder, nicht auf Arjuna, Abhimanyu's Vater, zurück. Denn Krishna ist es, der aus Liebe zu seinem Schwestersohne das vor der Zeit todtgeborne Kind desselben, Parikshit, znm Leben erweckt, und so dem Geschlechte der Panduiden Fortsetzung sichert. Dieser Sagentheil zeigt die Genealogisierung ab avunculo, auf welche in Brief L. LI hingewiesen wurde. Ich werde mich jedoch nicht auf ihn beschränken, vielmehr die Stellung des Mutterbruderthums in ihrem ganzen Umfange in Betrachtung ziehn, weil volles Verständniss der Geschlechtsableitung aus der mütterlichen Seitenlinie nur im Zusammenhang mit allen übrigen Aeusserungen des Schwestersohnsverhältnisses gewonnen werden kann. Meine Darstellung zerfällt daher in drei Abschnitte. Zuerst beschäftigt sie sich mit Çakuni, dem Mutterbruder des Kuruiden Duryodhana, alsdann mit Krishna, dem avunculus des Panduiden Abhimanyu, des Arjuna-Sohnes, zuletzt mit Parikshit, dem von dem mütterlichen Oheim erweckten Schwestersohne. Zum bessern Verständniss der unter diesen drei Rubriken zu erwähnenden Ueberlieferungen soll der heutige Brief zunächst eine Uebersicht der in dem Epos hervorragenden Frauengestalten und dann eine kurze Andeutung ihrer Stellung zu dem Gang der Ereignisse vorlegen.

Die Geschlechtstafel der Kuruiden verzeichnet drei Brüder: Devapi, Bahlika und Çantanu. Devapi erwählt das Waldleben der Einsiedler, Bahlika verlässt die Familie des mütterlichen Oheims, um fern von der Heimath ein mächtiges Reich zu gewinnen. Çantanu aber besteigt den Thron seines Vaters Pratipa.

Zur Gemahlin erhebt er Satyavati, das schöne Fischermädchen. Da beider jüngster Sohn Vitchitravirya kinderlos stirbt, richtet sich die Sorge der Mutter auf die Fortpflanzung von Çantanu's Geschlecht. Ihrem Befehle, dem verstorbenen Vitchitravirya in dessen hinterlassenen Gattinnen Samen zu erwecken, gehorcht ohne Zaudern ihr Erstgeborner, Krishna Dwaipayana, der Ordner der vier Veden, mit anderm Namen Vyasa. Die Wittwen folgen dem Gebote. Sie wissen, Satyavati, die Mutter, kennt das ewige Gesetz. Ambika, die erste, schliesst die Augen, da der schwarze Krishna als Anachoret ihrem Lager naht. Um dieser Sünde willen gebiert sie einen blinden Knaben, den Dhritarashtra. Ambalika, die zweite, erblasst, darum erhält ihr Sohn den Namen Pandu, der Bleiche. Mit der dritten Gemahlin, einer Çudra, erzeugt Krishna den Vidura, den letzten Sprössling, den er seinem uterinen Bruder erweckt. Das ist der Ursprung der drei Zweige, in welche Çantanu's Nachkommenschaft zerfällt. Zwischen den beiden ersten, den Dhritarashtriden und den Panduiden, entbrennt der Kampf, den das Epos schildert. Dhritarashtra erzeugt nämlich mit Gandhari den Duryodhana, den ersten von hundert Söhnen, unter welchen Duçosana noch besonders hervorragt. Beide nennen Çakuni, den König von Gandhara, mütterlichen Oheim. — Seinerseits wird Pandu als Gatte zweier Gemahlinnen dargestellt. Kunti, aus dem Stamme der Vrishniden, Schwester Vasudeva's, von der Sage auch mit Kuntibodhja bald als Schwester bald als Adoptivtochter verbunden, wird, nachdem sie als Jungfrau von der Sonne den Karna geboren, Mutter dreier Söhne, Judhishthira's, Bhimasena's und Arjuna's. Madri, die zweite Gemahlin, Schwester Çalya's, des Königs von Madras, gebiert das Zwillingspaar Nakula und Sahadeva. Ueber den väterlichen Ursprung dieser fünf Panduiden giebt das Epos folgende Erzählung. Pandu tödtet auf der Jagd einen Brahmanen, der, zur Gazelle verwandelt, mit einer Antilope Liebe pflegt. Von dem Sterbenden verflucht, sucht er die Folgen der Kinderlosigkeit durch die, dem indischen Rechte eigenthümliche Autorisation der Frauen, den Niyoga, von sich abzuwenden. So gebiert Kunti von dem Gotte Jama den Judhishthira, von den Vaius den Bhimasena, den Arjuna

von Indra, dem Könige der Götter; Madri, durch Kunti aufgefordert, von den Açwin das genannte Zwillingspaar. Darauf erliegt Pandu dem Fluche des Brahmanen. In dem Augenblicke, in welchem er liebeerfüllt die schön geschmückte Madri berührt, entflieht ihm das Leben. Die treue Gattin empfiehlt ihre beiden Söhne Kunti's liebender Sorge. Dann besteigt sie den Scheiterhaufen, der Pandu's Leiche verzehrt. In dem Epos wird beider Frauen Mutterthum zu einem einheitlichen verschmolzen. Kuntiden ist der Ausdruck, unter welchen die fünf Panduiden gelegentlich zusammengefasst werden.

Neben den hehren Frauengestalten, welchen wir bisher begegneten, der schönen Satyavati und Kunti, dem Ideale der Maternität, deren Zauber sich über alle Theile des Epos verbreitet, treten noch zwei andere von nicht geringerer Erhabenheit mit dem Geschlechte der Panduiden in Verbindung: Draaupadi und Subhadra. Jene, die Tochter des Königs der Pankala Drupada, Schwester des Dhrishtadyumna, mit diesem aus der Altarasche geboren, und darum auch Krishna, die Schwarze, genannt, wird von Arjuna im swayambara den fünf Brüdern zur gemeinsamen Gemahlin gewonnen und durch sie Mutter von fünf Söhnen. Dem Judhishthira gebiert sie den Prativindya, dem Bhimasena Soma, dem Arjuna Çrutakiriti, dem Nakula Çatanika, dem Sahadeva Çrutasena. Neben der gemeinsamen Gattin hat jeder der Brüder noch eine besondere Frau. Judhishthira gewinnt im swayambara die Devika, Tochter des Govasana, Königs von Çivi; Sahadeva die Vidjaya, eine Prinzessin von Madra. Von dieser wurden wieder Söhne geboren, so dass es der Panduiden im ganzen eilfe gab. Das Epos erhebt Draaupadi zum Vorbild der selbstlosen Gattintreue, zum Inbegriff aller ehelichen Tugend, zur Lehrerin der Weisheit für das Frauengeschlecht (Vana Parva bei Fauche IV. 397 ff.). — Knüpft sich die grösste Erniedrigung der Panduiden an die Beschimpfung der Draaupadi durch die Kuruiden, so erscheint Subhadra als die Vermittlerin ihres endlichen Sieges und als der Ausgang ihrer Geschlechtsfortpflanzung. Sie, Tochter des Vasudeva, wird durch ihren Bruder Krishna, den das Epos meist nach dem Vater Vasudeviden nennt, dem Panduiden

Arjuna zur Gattin überliefert. Der Ehe entspringt Abhimanyu, an dessen Person das Avunculat-Verhältniss Krishna's zum Geschlechte der Panduiden, und damit der enge Freundschaftsbund der letztern mit Krishna's Volk, den Yaduiden, sich anknüpft. Aus seines Vaters Hand empfängt Abhimanyu die Tochter des Matsya-Königs Virata, Uttara, zur Gattin (Virata Parva, Fauche V, 338). Dem Hochzeitsfeste wohnt die Mutter Subhadra, wohnt der Mutterbruder Krishna, wohnen die Vrishniden insgesamt bei. Der Ehe entspringt jener Knabe, der von des Vaters Mutterbruder zum Leben erweckt, den Namen Parikshit erhielt und als Djanamedjaya's Vater der spätern Panduiden-Dynastie Entstehung gab. Noch vor erreichter Mannesreife fällt Abhimanyu in der Entscheidungsschlacht auf dem Felde Kurukshetra von Drona's Hand. Des tapfern Jünglings Fall betrauert Draaupadi nicht weniger als Subhadra; gleich hatten ihn beide Mütter geliebt.

Den Antheil des weiblichen Geschlechts an dem Siege der Kunti-Söhne zeigt in neuer Aeusserung die Erscheinung Çikhandi's, eines Vrishniden gleich Subhadra, mit ihr aus Drupada's Geschlecht. Dieses Çikhandi Heldengrösse feiert das Epos, Udyoga Parva bei Fauche VI, 446, mit Wohlgefallen. Noch als Mädchen ist das Kind geboren, und diese ursprüngliche Natur die Grundlage seiner Bedeutung. Çikhandi's Weiblichkeit fällt Bhishma zum Opfer, Çantanu's und der Satyavati ältester Sohn, der gefürchtetste aller Kuruiden. „Stelle Çikhandi vor deinen Streitwagen," ruft Krishna dem Gemahl seiner Schwester, Arjuna, zu; „nie wird Çantanu's und der heiligen Ganga Sprössling es wagen, das tödtliche Geschoss gegen ein Weib, gegen Çikhandi zu richten." So erliegt Bhishma dem Vrishniden-Mädchen, Bhishma, den Rama, des Djamadagni Sohn, der Vertilger der übermüthigen Kshatryias, zu besiegen nicht vermocht hatte. — Zwei Beobachtungen knüpfen sich an diese Sage. Wer könnte zunächst die innere Verbindung beider Frauengestalten, der Draaupadi und Çikhandi, verkennen? Wird in jener die Würde des Weibes gehöht, so zeigt diese die Rachethat als Folge derselben unverletzbaren Weiblichkeit. Aber nicht weniger bestimmt tritt zweitens die Bedeutung der Panduiden als Vertreter des

alten Weibesrechts hervor. Denn in dem Mädchen Çikhandi, so berichtet die Sage, wird jene Amba, die Tochter des Königs von Kaçi, wiedergeboren, die Bhishma einst geraubt und um ihre freie Liebe zu dem Könige von Çalva betrogen hatte. Rache zu nehmen vermochte Rama nicht. Aber getröstet durch die göttliche Zusage, aus dem Vrishnidengeschlecht werde in dem folgenden Weltalter Bhishma's Besieger hervorgehen, überliefert sich Amba voll Zuversicht den Flammen des Scheiterhaufens. Als Çikhaudi erscheint sie wieder im Leben: den Panduiden geeint führt sie Arjuna zum Siege, Bhishma in den Untergang. Gebrochen ist des alten gewaltigen Kohatryia Uebermuth, die Würde, welche das frühere Weltalter dem Weibe verliehen, wiedergewonnen.

Dieser Berufung auf die Vorzeit und deren Frauenhuldigung begegnen wir in manchen Andeutungen. Das Heldenpaar Krishna-Arjuna wird als Urgötterpaar Nara-Narayana dargestellt (Adi Parva bei Fauche II, 277. 291. Drona Parva bei F. VI, 420); Kunti ist Pritha, die Erde in der Erhabenheit des Mutterthums, Judhishthir, das Haupt der Kuntiden, Vertheidiger der Freiheit, Bekämpfer der sklavischen Unterwürfigkeit der Frauen, deren unbedingter Gehorsam ihm als eine ungerechtfertigte, mit dem Berufe des gebärenden Princips unvereinbare Aufgabe erscheint. (Vana Parva bei Fauche IV, 167. 292.) Erst im Lichte dieses urzeitlichen Gedankens erhalten alle genannten Frauengestalten, alle Wandelungen der Geschichte des Hauses der Panduiden ihre volle Verständlichkeit. Satyavati, das schöne Fischermädchen, Kunti und Subhadra, die Vrishnidinnen, Draaupadi und Çikhandini, die Pantkala: sie alle zeigen das weibliche Ansehen zu gynaikokratischer Macht gesteigert. Kraft eigener Autorität, nicht im Anschluss an des Mannes Bevollmächtigung trifft Satyavati Vorsorge für die Erhaltung des Çantanu-Geschlechts. Dem Entscheid der Kunti sind alle Angelegenheiten der Pandu-Familie anheimgestellt. Handelt es sich darum, dem Vitchitravirya in dessen Gattinnen Samen zu erwecken, oder ist die Verbindung ihrer fünf Söhne mit der einen Gattin Gegenstand des Streits: Kunti kennt das ewige Gesetz, ihrem Worte folgt das Geschlecht. Was die Söhne an Wild gewinnen, an Nahrung einsammeln,

Alles legen sie der Mutter zu Füssen, um aus ihrer Hand ein jeder seinen Antheil zu empfangen (Adi Parva bei Fauche II, 51). Das Glück und den Ruhm der Draaupadi zu mehren, ist der fünf Gatten steter Wunsch, alleiniges Streben. Bei jedem Siege gedenken sie der Gemahlin, ihr übergeben sie des erschlagenen Dronasohnes Kopfschmuck (Saautika Parva). Befehl ist ihr Wunsch, Quelle des höchsten Muths ihr aufforderndes Wort. Gleich einer ältern Schwester wird sie geehrt, sie, die zu Füssen ihrer Gatten der Ruhe pflegt (Vana Parva bei F. V, 105). Von Draaupadi erkundet Satyabhama, die Krishna-Gemahlin, das Geheimniss der Frauenherrschaft über den Gatten (Vana Parva bei F. IV, 397 ff.). Verhasster ist Niemand der edlen Frau als Karna, den der Sonnengott durch Missbrauch der jungfräulichen Kunti erzeugte (Adi Parva bei F. II, 148). — Gleich Draaupadi wird Subhadra durch Arjuna den Panduiden gewonnen. Nicht durch Kauf ist sie in das Eigenthum des Mannes übergegangen. Zu stolz sind ja die Yaduiden, ihre Töchter gleich Häuptern Viehs um Geld zu veräussern. Erfreut ob der ehrenvollen Aufnahme, welche ihre Angehörige bei Kunti und Draaupadi gefunden, reichen sie den Panduiden die Hand zum Bunde. — Amba endlich beugt ihrem Willen den lange widerstrebenden Rama. Durch Çiva's Gunst als Çikhandi wiedergeboren vollendet sie des Weibes Triumph über das gewaltthätige Geschlecht der herrschsüchtigen Kshatryias. In alle Wandelungen des grossen Kriegs greift das Weib bestimmend ein. Von dem Spiele, das Draaupadi's Schmach zur Folge hat, bis zum Entscheide des Siegs durch Bhishma's Tod knüpft sich jeder Fortgang der Entwicklung an die Erscheinung einer der betrachteten Frauengestalten an. Untergegangen ist zwar längst die reine Mutterfamilie, männlich das Gesetz der Descendenz auch in der polyfratrischen Ehe der fünf Panduiden; erhalten aber bleibt die überragende Bedeutung, welche die Urzeit dem Weibe einräumt, erhalten gegenüber allen Versuchen einer gewaltthätigen Kriegerkaste, die sie in den Staub zu treten bemüht ist. Daher das Gewicht der mütterlichen Verwandtschaft, welches das Epos in allen seinen Theilen anerkennt; daher insbesondere die Stellung, die dem Mutterbruder neben dem Vater, dem Schwestersohne

neben dem Vatersprössling eingeräumt wird. Daher endlich die Zurückführung des Geschlechtsursprungs auf einen avunculus generis, jener Uebergang aus der geraden in die mütterliche Seitenlinie, den ager iuxta, den wir in der Darstellung des Etruscers gefunden haben. Was der Mahabharat zur Kenntniss dieses Avunculats im Einzelnen mittheilt, soll nach der Folge, welche ich Eingangs vorgezeichnet habe, in den nächsten Schreiben zusammengestellt werden. Haben, werther Freund, die Umrisse des Bildes Ihr Interesse erregt, so kann die Ausführung der einzelnen Züge auf erhöhte Theilnahme rechnen.

LVI

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

(Fortsetzung.)

Der Avunculat auf Seite der Kuruiden. Çakuni.

Çakuni, Subala's Sohn, König von Gandhara, erscheint in dem Mahabharat als der vertraute Rathgeber seines Schwestersohns Duryodhana, als Förderer aller Pläne, Unternehmungen, Kämpfe der Dhritarashtriden. Seine That ist das verhängnissvolle Würfelspiel, welches den mörderischen Kampf, mit ihm den Untergang aller Zweige des Çantanu-Geschlechts zur Folge hat. Wir finden die Panduiden zuerst in Hastinapura, der Stadt, welche nach dem Elephanten genannt ist. Hier verfliesst ihre Jugend, bis der erblindete Fürst, um sie dem Hasse seines Sohnes zu entziehn, Varanavata ihnen zum Wohnsitz anweist. Von da an zeigt das Epos in seiner jetzigen Gestalt die Kuntiden stets als die Opfer gewaltthätiger Verfolgung, zugleich aber als die durch ein höheres Geschick immer wieder geretteten. Dank der Mahnung Vidura's, Pandu's Bruders, entgehn sie dem Brande des Lackhauses. Ekatchakra wird jetzt ihr Wohnort. Hier

erhalten sie Kunde von Dhrishtadyumna's und seiner Schwester Krishna wunderbarer Geburt. Die Reise nach der Stadt der Pantkala wird unternommen. Draaupadi, die Königstochter in dem über ihre Hand angeordneten swayambara von Arjuna den Brüdern zur Gemahlin gewonnen, Karna's und Çalya's gewaltthätiger Widerstand besiegt. Von da an steigen die Panduiden zu immer höherm Ruhme. Durch Arjuna mit dem Vasudeviden Krishna in vertraute Beziehung, dann durch den Raub der Krishna-Schwester Subhadra mit den Vrishniden in verwandtschaftliche Verbindung gebracht, erheben sie Indraprashta zum Mittelpunkt eines mächtigen Reichs. Nach Djarasanda's Besiegung und der Unterwerfung aller Stämme der Erde durch Arjuna's Heldenkraft steht der Feier des Kaiserfestes kein Hinderniss mehr im Wege. Judhisthir ordnet das Rajasuya. Die Dhritarashtriden folgen der Einladung ihres glücklichen Verwandten. Duryodhana vermag den Anblick all der Herrlichkeiten, die hier sich ihm bieten, nicht zu ertragen. Durch Bhimasena's Spott über die Fehltritte, welche der Glanz der Edelsteine beim Besuche des Panduidenpalastes ihm bereitet, noch mehr erbittert, kehrt er, zur Rache entschlossen, nach Hastinapura zurück. Wer ist es, der den verzehrenden Kummer des Königssohns zuerst bemerkt, wer, dem dieser sich und seine Gedanken anvertraut, wer, der Hilfe weiss und die Ausführung der Pläne übernimmt? Kein anderer als Çakuni, der Mutterbruder, der König von Gandhara. Noch andere Theilnehmer seines Hasses hat Duryodhana, Karna vor allen; doch nur mit Çakuni verbindet ihn innige Seelengemeinschaft; ihm geeint gewinnt er jene Herrschaft über des blinden Vaters Widerstreben, in deren Schilderung die epische Grösse des Mahabharat ihre Vollendung erreicht. Folgen wir der Darstellung des Sabha Parva bei Fauche II, 494 bis 582. „Einsam wandelt Duryodhana, verwirrten Geistes, stets des Palastes, stets des unvergleichlichen Glückes Judhishthir's gedenkend. Nichts erregt seine Theilnahme. Keine Antwort giebt er auf die vielen, vielen Fragen, die der Sohn Subala's an ihn richtet." „Was ist die Ursache deines Schmerzes, Duryodhana?" spricht Çakuni, seines Freundes Unruhe bemerkend. Ihm antwortet Duryodhana: „die Erde

durch die Macht von Arjuna's Waffen dem Yudhishthir gewonnen, das ist mein Schmerz. Das Opferfest des Kunti-Sohnes, herrlich gleich dem eines von Indra gefeierten, das ist mein Kummer, o Bruder meiner Mutter." — „Einst, Sohn des Subala, habe ich auf die Vertilgung Judhishthir's alle meine Anstrengung gerichtet, doch stets gerettet blüht der Panduide mitten unter allen Gefahren gleich einem Lotus mitten in Gewässern. Ja gewiss, nur das Schicksal entscheidet, der Muth ist nichts. Das erkenne ich, dieweil die Dhritarashtriden beständig fallen, die Söhne der Kunti beständig emporsteigen. In der Erinnerung an so viel Glück, an einen solchen Palast, an den Spott der Diener werde ich wie durch Feuer verzehrt. Jetzt, Mutterbruder, lasse mich allein mit meinem Schmerze. Gehe Du zu Dhritarashtra, verkünde ihm den Zorn, der meiner sich bemächtigt." Im Verlaufe des Zwiegesprächs betont der Schwestersohn sein Vertrauen auf die Kraft der ihm verbündeten Helden. Darauf Çakuni: „Unmöglich ist's, mit Waffengewalt der Panduiden Herr zu werden. Ich kenne das Mittel, mit welchem Judhishthir zu besiegen ist." — „Oheim," erwidert der Neffe, „nenne mir diess Mittel, sage, wie meine Freunde und die übrigen Helden mir helfen können." „Judhishthir," antwortet Çakuni, „liebt das Spiel, versteht aber nicht zu spielen; also fordere man ihn zu den Würfeln auf, nicht vermag er zu widerstehn. Ich, ich bin im Spiele gewandt, meines gleichen giebt es weder auf Erden noch in den drei Welten. Fordere ihn also auf. Dank meiner Kunst, die Würfel zu gebrauchen, werde ich, daran zweifle nicht, das Reich und allen Reichthum der Panduiden für dich gewinnen. Melde Alles, was ich dir sage, dem Könige; willigt dein Vater ein, so werde ich Judhishthira besiegen, daran zweifle nicht." Duryodhana entgegnet: „Berichte du selbst hierüber dem Könige, dem Haupte der Kurus; unziemend würde es sein, Sohn des Subala, wollte ich vor dir zu ihm sprechen." Der Ueberredungskunst Çakuni's vermag Dhritarashtra nicht zu widerstehn. Gehorsam, doch von schweren Ahnungen verfolgt, überbringt Vidura die Einladung an Judhishthir. Sogleich unternimmt der Kunti und Pandu's Sohn die Reise nach Hastinapura, von seinen Frauen, von Draaupadi und einem Gefolge begleitet. Versammelt

sind die Fürsten alle in der zum Empfang errichteten Halle. Nach Begrüssung und Gebet mahnt Çakuni den Judhishthir, das Spielgesetz festzustellen. „Der Kshatryia unwürdig ist jeder Betrug," antwortet der Pandu. „Befürchtest du solchen, so zieh dich zurück," entgegnet seinerseits Çakuni. Judhishthir erliegt seiner Leidenschaft. Das Spiel beginnt. „Ich," ruft Duryodhana, „gebe das Gold und die kostbaren Steine, mein Oheim Çakuni führt das Spiel." Nach jedem Wurfe ertönt des Subaliden Stimme: „Verloren hast du, Judhishthir. Reich und Reichthümer der Panduiden sind Duryodhana gewonnen." Jetzt erhebt Vidura seine warnende Stimme, nicht weiter zu gehn. „Wir kennen des Subaliden Geschick im Spiele; dieser Fürst der Berge versteht alle Betrügereien, die man mit den Würfeln ausüben kann. In seine Heimath kehre Çakuni zurück. Nachkomme Bharata's! vergreife dich nicht an Pandu's Söhnen." Umsonst. Immer fordert der Mutterbruder zu neuem Einsatze auf. Was bleibt dir, Judhishthir? Die Zwillinge der Madri, Nakula und Sahadeva, die jüngsten Brüder. Auch sie gehn verloren, darauf die drei Söhne der Kunti, einer nach dem andern, und schon hat das Haupt der Pandu sich selbst verspielt, und wieder mahnt Çakuni: „Setze nun auch Krishna-Draaupadi und löse dich durch diesen Einsatz, denn Draaupadi ist das einzige Loos, das dir noch nicht abgewonnen wurde." Entsetzen ergreift die versammelten Helden. „O Schmach, o Unheil!" rufen alle. Vidura verhüllt sein Antlitz. Nur Karna, Duçasana und seine Brüder frohlocken, da Çakuni das nochmalige Unterliegen Judhishthir's verkündet. Erfüllt ist jetzt das Versprechen, welches der Mutterbruder dem Schwestersohne gegeben. „Die Güter der Söhne Pandu's, von welcher Art immer, ihre Personen und Krishna-Draaupadi mit ihnen, durch Subala's Sohn ist alles den Kuru gewonnen."

In den Gang der folgenden Ereignisse greift Çakuni zunächst nicht ein. An der Verhöhnung der Draaupadi und dem Streite, welcher dadurch unter den versammelten Fürsten hervorgerufen wird, nimmt er keinen Theil. Karna, Duryodhana und Duçasana sind es, welche durch Wort und That der edlen Vrischnidin Würde in den Staub treten. Da aber Dhritarashtra, durch

schreckende Zeichen und seiner Gemahlin Gandhari Enthüllungen erschüttert, Draaupadi Ehrfurcht erweist, den Panduiden alles Verlorne zurückgiebt und freie Rückkehr in ihre Hauptstadt gestattet, tritt der Mutterbruder als Rathgeber des Schwestersohns sogleich wieder in den Vordergrund. Als Duçasana Pandu's Söhne der Freiheit zurückgegeben sah, eilte er sogleich, seinen Bruder Duryodhana aufzusuchen. „Dieser Greis," sprach er, „entzieht uns den schwer gewonnenen Reichthum, und überliefert ihn, wisse es, unsern Feinden. Lass' uns dem Könige vorstellen, dass die Panduiden den über sie und Draaupadi verhängten Schimpf nie vergessen werden, ihn auffordern, Judhishthir zur Rückkehr zu bewegen und ein neues Spiel zu wagen. Das ist das Beste, was wir thun können, denn siehe hier Çakuni, der weiss mit den Würfeln umzugehn und kennt die Kunst als Meister." Wieder erliegt Dhritarashtra seiner blinden Liebe zu Duryodhana, dem Fluche seines Geschlechts, wieder Judhishthir der Spielleidenschaft. Von neuem erscheint der Panduide in der Halle, wo die Kurus seiner harren. Da ergreift zuerst Çakuni das Wort: „Dass unser erhabener Fürst euch die verlornen Reichthümer zurückgab, billigen wir. Nun aber lass' uns das Werthvollste auf einen einzigen Wurf setzen. Höre, mächtiger Bharatide, unterliegen wir im Spiele, so ziehen wir in die dichten Wälder und bewohnen sie, mit Antilopenfellen angethan, ganze zwölf Jahre, überdiess ein dreizehntes, während dessen wir uns und unsere Familien vor Jedermann verborgen halten. Unterliegt dagegen ihr, so ist es an euch, die zwölf Jahre im Fellkleide mit Krishna in den Wäldern zuzubringen. Nach Ablauf des dreizehnten wird der eine oder der andere Theil von uns sein Königreich wieder gewinnen." — Der Kuntide genehmigt das Spiel. Subala's Sohn ergreift das Horn, lässt die Würfel rollen und wieder ertönt Çakuni's Wort an Judhishthir: „Verloren hast du." Zum zweiten Male erfüllt der Mutterbruder des Schwestersohns höchsten Wunsch.

An den Ereignissen, welche den Aufbruch der Panduiden in die Waldgegend begleiten, ist Çakuni nicht betheiligt. Als aber Duryodhana, von der Besorgniss geängstigt, sein Vater möchte die Panduiden doch wieder zurückrufen, nochmals ver-

zehrendem Kummer erliegt, tritt der Mutterbruder sogleich wieder auf. „Warum, so spricht er, warum diese kindischen Gedanken? Weggezogen sind, o Herrscher der Menschen, die Panduiden gemäss den Spielbedingungen. Ohne Grund ist also deine Befürchtung. Alle Söhne Pandu's achten ihr Wort: nie werden sie, o mein Sohn, den Worten deines Vaters Gehör schenken. Vor Ablauf der festgesetzten Zeit kehren sie nicht zurück. Begehen sie eine Unklugheit, wohlan, besiege sie nochmals im Spiele." — „Wie du sagst, so wird es sich erwahren, Bruder meiner Mutter," entgegnet Duçasana." „Die Ansichten, die du aussprichst, haben stets meine Billigung." (Vana Parva bei Fauche III, 67.) Çakuni's Wort geht in Erfüllung. Zwölf Jahre und auch das dreizehnte leben die Panduiden mit Draaupadi geeint in der Verbannung. Während dieser Zeit der Vorbereitung zu dem grossen Rachekampfe zeigt sich der Mutterbruder abermals als Förderer der geheimen Wünsche seines Schwestersohns. „Durch deine Kraft," spricht er zu Duryodhana, „hast du die Heldensöhne Pandu's in die Verbannung getrieben. Geniesse jetzt dieses Land allein. Die Herrlichkeit, welche einst die Panduiden umstrahlte, jetzt ist sie auf dich übergegangen, auf dich und deine Brüder. Der Glanz, in dem wir einst Judhishthira sahen, als er in Indraprastha thronte, jetzt umgiebt er dich. Die Söhne Pandu's, so haben wir vernommen, verweilen, von Brahmanen, den Büssern des Waldes, umgeben, in der Nähe des Sees Dwaitavana. Dahin ziehe im vollen Schmucke deiner Herrlichkeit, um gleich der Sonne durch deinen Glanz sie zu verzehren. Diese Herrlichkeit, in der deine Freunde und Feinde dich glänzen sehn, ist von grosser Gewalt, Herrscher der Menschen. Betrachten sollen deine Gemahlinnen in glänzendem Anzug die unglückliche Draaupadi, wie sie, in das Gazellenfell gehüllt, vor sich selbst erröthet und das zerronnene Glück ihres Lebens schmäht. Gross war einst ihr Schamgefühl, als sie im Spielsaale erschien, noch grösser wird es jetzt sein, sobald sie den Glanz deiner Gemahlinnen zu Gesicht bekommt." Als Duryodhana diese Rede Çakuni's vernommen, kehrte seine Fröhlichkeit wieder. Um Dhritarashtra's Einwilligung zu der Reise zu gewinnen, wird ein Besuch in dem jenem See benachbarten Rinderparke

Gosha von Karna vorgeschlagen. „Meine Erfindung ist dieser Vorwand," prahlt der Mutterbruder, „jetzt wird der König seine Einwilligung nicht versagen, vielmehr zum Aufbruch uns mahnen." (Vana Parva bei Fauche IV, 412—417.) Die Demüthigung, welche die himmlischen Schaaren der Gandharvas zur Rache dieser Verhöhnung des Unglücks über die Dhritarashtriden verhängen, nimmt dem Auftreten Çakuni's nichts von seiner Bedeutung. Alle Wünsche, die geheimsten Gedanken des Schwestersohns erräth der Mutterbruder. In beiden lebt nur eine Seele. Beider gemeinsames Werk ist das Verhängniss, das alle Zweige des Hauses Çantanu's in den Untergang führt. „Nicht Pandu's Söhne sind die Ehrgeizigen im Lande Bharata, ehrgeizig sind allein Duryodhana und Çakuni, des Subala Sohn." (Bhishma Parva bei Fauche VII, 13.) Selbst aus den Reihen der Kuruiden ertönt Verwünschung des betrügerischen Mutterbruders. In der Erzählung von dem beabsichtigten Raube der Heerden Virata's, in dessen Dienst unerkannt die Panduiden das dreizehnte Verbannungsjahr zubringen, straft Açvatthaman Karna's prahlerische Rede mit folgenden Worten: „Noch sind die Rinder nicht erobert, noch von Hastinapura weit entfernt, und schon führst du Prahlreden, Karna? In welchem Kampfe hast du Judhishthir besiegt oder Bhima, den gewaltigsten der gewaltigen? Hast du etwa in der Schlacht Indraprastha erobert? im Kampfe jene Krishna gewonnen, die mit einem einzigen Kleide bedeckt, bluttriefend in ihrem Monat durch die Versammlungshalle geschleppt worden ist? Im Spiele hast du beides vollbracht. Kämpfe nun du mit dem Panduiden. Kommen möge der mütterliche Oheim, dieser in allen Pflichten des Kshatryia unterrichtete Held, der gewandte Betrüger, Çakuni, der Gandhari Sohn, und den Kampf wagen. Nicht Würfel sind's, die Arjuna's Bogen Gandiva schleudert, sondern spitze, leuchtende Pfeile." (Virata Parva bei Fauche V, 257—260.)

In den wechselnden Kämpfen, welche die Schlachttage auf dem Felde Kurukshetra herbeiführen, gewinnt der Avunculat neue Bedeutung. Dem Zweikampfe Bhishma's mit Çikhandi soll Çakuni nicht fern bleiben. „Çakuni, mein Mutterbruder," spricht der Schwestersohn, „Çalya, Kripa, Drona und Vivinçati

mögen zur Vertheidigung Bhishma's, des Gaugasohns, eilen.“ (Bhishma Parva bei Fauche VII, 448.) Noch öfter ergeht dieselbe Aufforderung Duryodhana's. „Lege in den Staub, o mein Oheim, den gewaltigen Bhimasena; fällt er, so verliert das grosse Heer der Panduiden alle Kraft.“ (Karna Parva bei Fauche X, 312.) Doch zum Tode getroffen wird der Oheim. Da trägt ihn der Schwestersohn auf seinen Streitwagen, und verlässt „voll Besorgniss für den Mutterbruder“ das Schlachtfeld (X, 314). — Ein anderes Mal gilt die Aufforderung dem Kampfe mit Arjuna. „Tödte, o mein Oheim, tödte die beiden Krishnas (den Vasudeviden und Arjuna), tödte Judhishthir, Nakula, Sahadeva und Bhima. Auf dir steht meine Hoffnung so fest als jene der Götter auf dem Könige der Unsterblichen. Tödte, mein Oheim, die Kinder der Kunti, wie der Sohn des Feuers einst die Asuras hinschlachtete.“ (Drona Parva IX, 237.) Weiterhin lesen wir Duryodhana's prahlerische Rede an Drona: „Heute noch werden Duçasana, Karna, Çakuni, mein Oheim, und ich im Kampfe Arjuna erlegen,“ worauf Drona strafend erwidert: „Die Wurzel dieses Kriegs bist du, gehe also, nimm den Kampf auf mit Arjuna. Dein Oheim, der Gandharide, der gelehrte, pflichtkundige Kshatryia, dieser Betrüger im Spiele, trete vor gegen Phalguna! Gewiss dieser Bösewicht, geschickt im Würfelwurf, dieser Betrüger, in jeder Schlechtigkeit erfahren, er wird die Panduiden in der Schlacht besiegen.“ (IX, 319.) — Als endlich der Mutterbruder Sahadeva's Kraft erliegt, da ergreift Verzweifelung den Schwestersohn. Çalya Parva zeigt Duryodhana in dem Sumpfsee seine Rettung suchend, mit Schlamm bedeckt, verspottet von Judhishthir, dann von Bhima's wuchtiger Keule getroffen. Bis zu dieser Schlusskatastrophe bleibt die Bedeutung der mütterlichen Verwandtschaft dieselbe. Dem Schwestersohne ist des Mutterbruders ganzes Dasein gewidmet. In beiden wohnt ein Sinn, ein Gewissen. Wie ganz anders das Verhältniss des Sohnes zu dem Vater! Lassen Sie diesen Gegensatz nicht aus den Augen.

LVII.

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

(Fortsetzung.)

Die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate: Krishna und Abhimanyu.

Wie das Geschick der Kurus so unterliegt das der Pandus dem entscheidenden Einfluss des Mutterbruderthums. Çakuni führt seinen Schwestersohn Duryodhana, mit ihm alle Dhritarashtriden in den Untergang. Den Panduiden verleiht Krishna kraft gleicher Verwandtschaft den endlichen Sieg. Dreifach ist auf dieser Seite der Avunculat. Durch Subhadra wird Krishna Abhimanyu's, des Arjunasohns, Mutterbruder. Durch Kunti treten die drei Brüder Purudgit, Vasudeva, Kuntibodhja zu den Panduiden in dasselbe Verhältniss. Tapati endlich, die Mutter beider Zweige des Çantanugeschlechts, ist Vivasvat's, des Sonnengottes, Schwester, Vivasvat folgeweise der Panduiden Mutterbruder. Lassen Sie uns jeden dieser Avunculate besonders betrachten. In allen werden wir die gleiche Grundanschauung finden. Die Mächte, deren Beistand die Pandus Rettung und Sieg verdanken, sind ihrem Geschlechte durch das Band des Mutterthums geeint.

Zuert Vivasvat. In der Darstellung, welche Adi Parva bei Fauche II, 96—107 der Tapati und ihrer Verwandtschaft mit Arjuna widmet, sind zwei Auffassungen bemerkbar. Nach der einen (Çl. 6522) ist Tapati „Tochter der Savitri und jüngere Schwester des Gottes Vivasvat", Vivasvat selbst von der Sonne nicht verschieden. (Çl. 6602 und 6604); nach der andern Tochter der Sonne und jüngere Schwester der Savitri. (Çl. 6583, 6605 und 6606.) Kann nun auch nach Lassen's Bemerkung (Indische Alterthumskunde I, 591) die Bezeichnung Tapati Vaivasvati gleichmässig von beiden Genealogieen verstanden werden, so besteht doch über das Altersverhältniss derselben kein Zweifel. Die Zustände und Ideen der spätern Zeit haben die Verdrängung

der Schwester- durch die Tochterverwandtschaft veranlasst. Oefter schon ist derselbe Wechsel bemerkbar geworden. Heute wird er nochmals vor uns treten. Ist doch Kunti zugleich Schwester des Kundibodhja und dessen durch Adoption erworbene Tochter, letzteres nach der Auffassung eines den ursprünglichen Gesellschaftsformen entwachsenen Zeitalters. Sind wir hiernach berechtigt, in dem Geschwisterthum Vivasvat's die ältere Ueberlieferung zu erblicken, so folgt, dass die Sonnengottheit im Verhältniss des Avunculats zu den Panduiden, der Tapati Nachkommenschaft, gedacht wurde. Daher die väterliche Fürsorge, welche Vivasvat dem Judhishthir und dessen Brüdern widmet. Denn da die Panduiden nach dem verhängnissvollen Spiele in dem Walde Kamyaka dem Hunger erliegen, ist es der Sonnengott, der Judhishthir's Flehn erhörend, den Bedrängten jenen ehernen Wundertopf sendet, welcher bis zur Sättigung Aller stets mit frischer Speise sich füllt. Zwar unterlässt Vana Parva bei Fauche III, 56—58, in der Schilderung dieses Ereignisses, das Mutterbruderthum als die Quelle des göttlichen Wohlwollens hervorzuheben, der Zusammenhang beider Thatsachen bleibt nichts desto weniger gesichert. Von dem Bruder ihrer Stammesmutter erwarten und erhalten die Schwestersöhne Errettung aus der Todesnoth.

Reicher ausgestattet als der betrachtete erste Avunculat erscheint in dem Epos der zweite, jener, welcher Krishna mit dem Panduiden Abhimanyu, Arjuna's Sohne, verbindet. Die Stellen, welche dieses Verwandtschaftsverhältniss berühren, enthalten eine Fülle von Belehrung. Betrachten wir sie einzeln. Abhimanyu's Geburt aus dem Mutterschooss der Yaduidin schildert Adi Parva bei Fauche II, 262, 263. Çl. 8031 hebt einen Zug hervor, in dem das hohe Ansehn des Mutterbruders sich zu erkennen giebt. „Vom Augenblick der Geburt (seines Schwestersohns) an verrichtete Krishna für ihn alle heiligen Gebräuche, das Kind aber wuchs heran gleich dem Monde in seiner leuchtenden Hälfte." „Lieb dem Vasudeviden" heisst Abhimanyu wiederholt. (Adi Parva, Çl. 8030, bei Fauche I, 409 u. a. m.) Bestätigung erhält dieses traute Verhältniss durch Vana Parva bei F. III, 128. Als die Fürsten von ihrem Besuche der nach

dem Spiele in die Verbannung getriebenen Panduiden zur Abreise sich bereiteten, liess Krishna seine Schwester und deren Knaben den goldnen Wagen besteigen, auf welchem er selbst in seine Stadt Dvaraka zurückkehren wollte. Gleiches that Dhrishtadyumna mit den Kindern seiner Schwester Krishna-Draaupadi. Beide male ist es der Mutterbruder, dem die Sorge für die Neffen obliegt. Zur Vergleichung dient ein Zug, den Yudyoga Parva Çl. 199 bei F. V, 366 hervorhebt. In feierlicher Versammlung setzen sich die Schwestersöhne an die Seite ihrer mütterlichen Oheime.

Beachten wir endlich Abhimanyu's Erscheinung im Kampfe mit Drona, wie Drona Parva bei F. VIII, 166 ff. sie schildert. Der Jüngling wird von Judhishthir zu der schwersten aller Aufgaben, der Feinde festgeschlossene Schlachtlinie zu durchbrechen, auserseh. „Diese That erwarten von dir deine Väter (die fünf Pandus), deine mütterlichen Oheime (Krishna und seine Brüder), die Streitschaaren alle.“ Muthlos vernimmt Abhimanyu die Aufforderung. Doch bald erwacht in ihm das Bewusstsein der Kraft. „Arjuna ist mein Vater, Vishnu (in Krishna verkörpert) mein mütterlicher Oheim. Auf diesen beiden steht meine Zuversicht.“ Die Schlacht beginnt. „Strahlend in den Waffen seines mütterlichen Oheims erscheint der Schwestersohn, der kampfgewandte.“ „Vollbringen will ich heute die That, die meines Vaters und meines mütterlichen Oheims Stolz und Freude sein wird.“ Drona selbst hat seine Lust an dem jugendlichen Gegner, „dem Saaubhadriden“, den er einst in der Führung der Waffen unterrichtete. „In Abhimanyu erkennt er das Ebenbild des Vasudeviden“ (Krishna's des Mutterbruders). Doch Duçasana's Sohn bereitet dem edlen Jüngling, der Panduiden und all ihrer Vorfahren Hoffnung und Stolz (Adi Parva Çl. 8030, bei F. II, 267), den Untergang. „Wie kann ich, so klagt jetzt Judhishthir, Arjuna und Saaubhadra ins Auge schauen? Zu schwer war dem Knaben die Aufgabe, als ich ihm zurief: mach' uns eine Gasse.“ Seinerseits bricht Arjuna, der Panduiden Verzweiflung bemerkend, in die Worte aus: „Wer vermochte Abhimanyu in Yama's Todtenreich zu stürzen, ihn, den trauten Sohn der Saaubhadra, den auch Draaupadi stets liebte, und Keçava (Krishna) und Amba

selbst? Was wird Saaubhadra sagen, wenn sie ihren Sohn nicht mehr erblickt, was Draaupadi? und ich, was soll ich diesen beiden Frauen entgegnen, wenn verzehrender Schmerz sie ergreift?" — In all dem Jammer vergisst Krishna die Pflichten des Mutterbruders nicht. Durch seine Trostrede wird Arjuna's Seele aufgerichtet und zu neuen Kämpfen begeistert.

Schon in dieser Schilderung zeigt sich die Ausdehnung des Schwestersohnsverhältnisses von dem Saaubhadrasohne auf die Kinder der Draaupadi. Nicht nur jenem, auch diesen ist Krishna Mutterbruder. So erscheint er in einer Mehrzahl von Angaben. Derselbe Abschnitt des Adi Parva, welcher den Yaduiden alle heiligen Gebräuche für Abhimanyu verrichten lässt, weist ihm die gleiche Rolle auch gegenüber den fünf Söhnen der Draaupadi an. Çl. 8038 und 8048 bei F. II. 264. „Unter glücklichen Zeichen empfing die Pantkali von ihren fünf Gatten fünf heldenmüthige Söhne, die tapfersten der Menschen, fünf Bergen vergleichbar. Diese glorreichen Söhne der Draaupadi, von gegenseitiger Liebe stets erfüllt, traten nach einander in Zwischenräumen von je einem Jahre ans Licht der Welt. Für alle der Reihe nach verrichtete Dhaaumya (Krishna) die feierlichen Gebräuche der Nabelschnurlösung und jene der Weihe durch Haarschur." — Hören wir ferner die Vorwürfe, zu welchen Krishna's Absicht, die Dhritarashtriden zu besuchen und so persönlich den Frieden mit ihnen zu vermitteln, die erzürnte Draaupadi fortreisst. Nicht Frieden, Rache für die erlittene Schmach verlangt die gekränkte Gemahlin. Den Duçasana, der am schwersten an ihrer weiblichen Würde sich vergriffen, will sie im Blute liegen sehn. Udyoga Parva bei F. VI. 123. „Kennt die Erde, Keçava (Krishna), ein Weib unglücklicher als ich? Tochter des Königs Drupada, aus der Mitte der Altarasche geboren, Schwester Dhrishtadyumna's, und dir, Krishna, liebe Freundin, wurde ich durch meinen Eintritt in die Familie des Ajamitha Schwiegertochter des grossherzigen Pandu, königliche Gemahlin der fünf Pandusöhne, welche der Glanz von fünf Indras umstrahlt." „Von diesen fünf Helden," fährt Çl. 2893 fort, „wurden fünf Söhne mir geboren. Wie Abhimanyu dir gehört, in gleicher Weise sind auch diese meine Kinder dir

verbunden, Krishna. Ich unglückliche, erleben musste ich, dass eine verruchte Hand mich bei den Haaren fasste, mich durch die Versammlung schleppte, und das, Keçava (Krishna), während du lebtest und Pandu's Söhne zuschauten. Ja, zu Lebzeiten der Vrishniden, der Pantkala und der Pandusöhne wurde ich zur Sklavin erniedrigt und dem Anblick einer Versammlung ruchloser Menschen blossgestellt. Damals, Govinda, richtete ich an dich (den abwesenden) das stille Gebet: vertheidige mich, dieweil die Panduiden durch den Anblick nicht zum Zorne entflammt werden." Schon bei einer frühern Veranlassung, nämlich bei Krishna's Besuch im Walde gleich nach dem Spiele, hatte Draaupadi dessen Beistand gefordert, ihren Anspruch darauf durch vier Gründe, die Verwandtschaft, den Rang, die Freundschaft, die Macht gerechtfertigt. (Vana Parva bei Fauche III. 91—97.) Jetzt, unmittelbar vor dem Ausbruch des grossen Rachekriegs, betont sie insbesondere die Pflichten des Mutterbruderthums. „Abhimanyu", ruft sie in Çl. 3893, „gehört dir, denn er ist deiner Schwester Saaubhadra Sohn. Zwischen Abhimanyu und meinen Kindern aber besteht keine Verschiedenheit. Auch sie gehören dir, auch gegen sie hast du Mutterbruderpflichten." Wir sehen, welcher Auffassung das Epos folgt. Arjuna's Ehe mit Saaubhadra macht Krishna zum avunculus aller Panduidensprösslinge, gleichviel welchem Leibe sie entspringen, ob jenem der Saaubhadra oder dem der Draaupadi. Vollkommne Uebereinstimmung beherrscht also sämtliche Angaben. Krishna gehören beider Mütter Kinder, für alle verrichtet er die dem Mutterbruder obliegenden Pflichten, die Mütter selbst endlich beweinen vereint Abhimanyu's Tod.

Räthselhaft steht diese Ausdehnung der Verwandtschaftsbeziehung über die Grenze der Personen, welchen sie ihre Entstehung verdankt, vor uns. Aus den Anschauungen unserer Zeit ist sie in der That nicht zu erklären. Verständlich aber wird Alles, gehen wir auf die Natur der polyfratrischen Ehe zurück. Diese kennt keine individuellen Rechte der einzelnen Brüder, sondern nur gemeinschaftliche der ganzen Confraternität. Unter ihrer Herrschaft wird sowohl die Paternität als die Maternität ein Pluralbegriff. Arjuna's Sprössling Abhimanyu gilt

auch als Judhishthir's Sohn, seine spätere Gemahlin Uttara als Judhishthir's Schwiegertochter. Durch reiche Geschenke an die Brahmanen feiert das Haupt der Pandus die Geburt seines Bruderskindes. (Adi Parva Çl. 8030 bei F. II. 263.) „Seinen Sohn" nennt er ihn (Drona Parva Çl. 2458, 2460 bei Fauche VIII. 269), dieser die Panduiden insgesamt „seine Väter" (Çl. 1524 bei F. VIII. 165). Die gleiche Plural-Idee wiederholt sich auf der Mutterseite. Saaubhadra und Draaupadi bilden eine einheitliche Müttergruppe, wie sie in Madri und Kunti vorliegt, dem Epos in Vana Parva Çl. 14.398 bei F. IV. 371, besonders aber in der Sage von Djarasanda's doppeltem Mutterthume bekannt ist, wie sie endlich jenen ältesten Gesellschaftszuständen, als deren Ueberrest die polyfratrische Ehe zu betrachten ist, zur Grundlage dient.

Ich wende mich jetzt zu dem dritten der Avunculate, in welchen die Panduiden Unterstützung finden. Nicht nur die Söhne der fünf Brüder, auch die Brüder selbst erfreuen sich der Hilfe und Theilnahme mütterlicher Verwandter. Drei Kuntibrüder werden in dem Epos genannt: Purudjit, Vasudeva, Kuntibodhja. Jede dieser Gestalten zeigt die Bedeutung des Avunculats in einer besondern Richtung. Verweilen wir zuerst bei Purudjit. Als Judhishthira zum Kampfe gegen Djarasanda, den mächtigen König von Magadha, zu schreiten willens war, verhehlte man ihm die Zahl der Bundesgenossen seines Gegners nicht. „Ja", so lesen wir in Sabha Parva Çl. 582 bei F. II, 374, „selbst Purudjit, Kunti's Bruder, dein mütterlicher Oheim, hat sich auf Djarasanda's Seite geschlagen. Doch ist es nur Furcht, die ihn dorthin treibt, im Herzen anerkennt der wackere Streiter nur dich, seinen Schwestersohn, als seinen Gebieter." Djarasanda unterlag im Kampfe. Durch diesen Sieg erhoben die Panduiden das Glück ihrer gemeinsamen Gemahlin Draaupadi auf die höchste Stufe (Çl. 981). In der grossen Schlacht auf der Ebene von Kurukshetra kämpft Purudjit auf Seiten der Pandus. Ihnen opfert er das Leben. „Purudjit und Kuntibodhja, die beiden mütterlichen Oheime Arjuna's, sind durch Drona's Pfeile nach den Welten, die man im Kampfe erwirbt, entsendet worden." Karna Parva Çl. 172 bei F. IX, 468.

Mit hervorragender Bedeutung tritt Vasudeva auf. Bruder der Kunti, daher mütterlicher Oheim ihrer Söhne, der fünf Panduiden, ist er Krishna's Vater, Kunti folgeweise Krishna's Vatersschwester, amita. Zahlreiche Stellen bezeugen diese verschiedenen Verwandtschaften. Vasudeva Bruder der Kunti: Adi Parva Çl. 5905 bei F. II, 29. Vana Parva Çl. 17,021 bei F. V, 43. — Kunti Schwester des Krishnavaters Vasudeva: Sabha Parva Çl. 1616 bei F. II, 487. Udyoga Parva Çl. 3128 bei F. VI, 148. — Vasudeva, Judhishthira's und aller fünf Pandus Mutterbruder: Maausata Parva nach der Inhaltsangabe in Adi Parva bei F. I, 63. Bhagavat Purana. Uebersetzung Burnouf I, 70. Die beiden letztgenannten Stellen vergegenwärtigen die Wirkungen des Vasudeva-Avunculats. Die erste versetzt uns in die Zeit nach dem Blutbade, in welchem alle Pantkala, alle Vrishniden und alle Panduiden, die fünf Brüder allein ausgenommen, ihren Untergang fanden. Arjuna besucht die Stadt Dwaravati. Vertilgt sind deren frühere Bewohner, die Vrishniden. Darob ergreift Trübsinn den Helden. Der Trauerfeierlichkeiten, die er seinen Verwandten schuldet, gedenkt er jetzt allein. „Dem Helden, seinem mütterlichen Oheim, dem trefflichsten der Menschen, erweist er die letzte Ehre, nachdem er zuvor den Ort des Blutbades besucht. Den Resten Vasudeva's, Balarama's und der Vrishniden verrichtet er die ihnen geschuldeten Trauerceremonien, einem jeden nach dessen Rang." — Wir sehen: nach dem Tode wie bei der Geburt obliegen dem Mutterbruder und dem Schwestersohne dieselben Pflichten: dort feierliche Bestattung, hier Lösung der Nabelschnur und Initiation durch Haarschur. Die erstere ist eine gegenseitige Leistung. Satapata in Colebrooke's Digest of Hindu law II, Fr. 515. „Ein mütterlicher Oheim soll die Leichenfeier eines Schwestersohns, ein Schwestersohn die des mütterlichen Oheims begehn."

In der zweiten Stelle, Bhagavat Purana I, 70 Burnouf, werden wieder andere Manifestationen derselben verwandtschaftlichen Gesinnung hervorgehoben. Eine derselben ist dem Gebiete des intimen Familienlebens entnommen. Judhishthir nämlich richtet an den von Dwaraka heimkehrenden Arjuna eine

Reihe von Fragen nach dem Wohlergehn der fernen Verwandten, und gedenkt dabei an erster Stelle des mütterlichen Ahns und des mütterlichen Ohms. „Çura, unser mütterlicher Ahn, der unsere höchste Achtung verdient, lebt er noch? und Anakadunbubhi (Vasudeva), unser mütterlicher Oheim, ist er samt seinen jüngern Brüdern glücklich? Die sieben Schwestern, seine Gemahlinnen, unsere mütterlichen Tanten mit ihren Söhnen und Schwiegertöchtern, Devaki endlich und seine (des Vasudeva) übrigen Gemahlinnen, erfreuen auch sie sich des Wohlseins?" Erinnern Sie sich an das, was in Brief XLVII S. 129 über die Verbindung von avunculus und avus maternus bemerkt worden ist.

Eine andere Stelle desselben Purana I. 8, 20 gewinnt dadurch besondere Bedeutung, dass sie der Innigkeit des mütterlichen Verwandtschaftsverhältnisses eine lebensvolle Schilderung widmet und überdiess dieselbe Innigkeit von dem Mutterbruder auf dessen Sohn übergehen lässt. „Du (Judhishthir) ehrst ihn (Krishna) als den Sohn deines mütterlichen Oheims, du liebst ihn, du glaubst dich von ihm geliebt, er ist der ergebenste aller deiner Verbündeten, in deinem Vertrauen hast du ihn zu deinem ersten Minister, zu deinem Wagenlenker gemacht." — Als Grundlage aller Auszeichnungen, die Judhishthir auf Krishna häuft, wird hier Vasudeva's Avunculat genannt. Die Liebe, das Vertrauen, die Hingabe, welche der Schwestersohn dem Mutterbruder entgegenbringt, schenkt er auch dessen Sprössling. Die Bedeutung des Avunculats überträgt sich von Vater auf Sohn. Bestätigt finden wir hier was Brief LII über die Fortdauer dieser Verwandtschaft in der Nachkommenschaft des Mutterbruders ausführt.

Als der grösste aller Beweise des Zutrauens nennt unsere Stelle die Berufung zur Wagenlenkung. Zum Verständniss dieser Auffassung führt eine Episode des Mahabharat. Krishna, erzählt Yudyoga Parva Çl. 135—171 bei F. V, 360—365, von Duryodhana und von Arjuna zu gleicher Zeit um Beistand angerufen, verspricht beiden seine Hilfe, dem einen durch Stellung unzähliger Hilfsvölker, durch persönlichen Dienst dem andern. „Das eine der Loose mögen die gewaltigen Krieger bilden, das andere bin ich allein, ich ohne Waffen, ohne Theilnahme an dem Kampfe,

Welches von beiden gilt dir als das geringere, welches als das herzerfreuende, Sohn der Pritha (Kunti)? Dein ist die Wahl, dein der Vorrang." Arjuna entscheidet sich für Krishna, dem Duryodhana fallen die Hilfsvölker zu. Frohlocken erfüllt das Lager der Kurus, da sie Krishna's Fernhaltung vom Streite vernehmen. Dieser aber will den Beweggrund kennen, der des Freundes Wahl bestimmte. „Gross ist auf Erden dein Ruhm," antwortet Arjuna, „möchte gleicher mir zu Theil werden. Dich zu meinem Wagenlenker zu haben, war stets mein Verlangen. Erfülle den Wunsch meiner Seele." Abschliessend darauf der Vasudevide: „Herrlich, wenn mein Ruhm dich zur Nacheiferung anspornt. Dein Wagenlenker will ich sein, gewährt ist dir deine Bitte." — Diese Erzählung erläutert den Gedanken des Purana in seinem dunkelsten Theile. Gilt ihr doch die Berufung zur Lenkung des Streitwagens als der vollste Beweis des Vertrauens und der Hingabe. Sie führt mich aber noch weiter, nämlich zur Wahrnehmung des Parallelismus, der zwischen dem Beruf des Wagenführers und jenem des Mutterbruders besteht. Die Vertheilung der Rollen zwischen dem kämpfenden und dem rosselenkenden Helden ist keine andere als die zwischen Schwestersohn und avunculus. Des erstern die Kraft der That, des letztern die Weisheit des Raths. So stehn Arjuna und Krishna neben einander: Schwestersohn und kämpfender Held jener, Mutterbruderssohn und Wagenlenker dieser, ihr Verein die Bürgschaft des Siegs.

Zahlreich sind die Erscheinungen, in welchen, auch ausserhalb des indischen Sagenkreises, das in der betrachteten Puranastelle vorliegende Verhältniss von Mutterbruder und Schwestersohn erkennbar wird. Ich rufe Ihnen das Gondepos mit seiner Darstellung der beiden Führer der Hirschheerde, des Oheims weisen Raths, des Neffen kühner That, in Erinnerung. (Brief I. S. 155.) Auch jenes Doppelkönigthum, das bei einigen Völkern, nach dem Mahabharat, Sabha Parva bei F. II, 478 in Avanti's stets verbunden auftretenden Fürsten, Vinda und Anuvinda, begegnet, ruht auf dem Verein des Oheim- und Neffenthums, des lenkenden und des kämpfenden Helden. Gleich Judhishthir und Krishna bleiben Vinda und Anuvinda vereinzelt ohnmächtig.

Noch harrt der dritte Avunculat der Erledigung. Neben Purudjit und Vasudeva wird auch Kuntibodhja als Mutterbruder der Panduiden, zunächst Bhimasena's (Yudyoga Parva Çl. 4781 bei F. VI. 321), dann auch Arjuna's (Karna Parva Çl. 172 bei F. IX. 468), genannt. Unähnlich den beiden früher betrachteten Avunculaten, bleibt dieser dritte ohne jeden Einfluss auf den Gang der Ereignisse. Keine der innigen Beziehungen, welche das Mutterbruderthum zu begleiten pflegen, findet sich hervorgehoben. Ja in einem bedeutungsvollen Sagentheile wird das genannte Verwandtschaftsverhältniss ganz aufgegeben, ein völlig verschiedenes an seine Stelle gesetzt, Kuntibodhja aus dem Bruderverband mit Kunti losgetrennt und zum Adoptiv-Vater derselben verwandelt, Arjuna folgeweise aus Kuntibodhja's Schwestersohn Kuntibodhja's Enkel. Mit Vorliebe verweilt das Epos bei dieser väterlichen Verwandtschaft. Ganz verdunkelt wird durch sie die ältere mütterliche. Warum also, fragen Sie, Kuntibodhja in den Kreis unserer Betrachtung ziehn? Ich erwidere: eine zwiefache Belehrung bietet seine Erscheinung. Vor allem giebt die Künstlichkeit der zur Begründung von Kuntibodhja's Vaterthum aufgestellten Fictionen die Verlegenheit zu erkennen, welche der Uebergang aus der Gedankenwelt der Maternität in die der Paternität der spätern Sagenredaction bereitete. Durch Adoption der Schwester als Tochter wird die Verwandlung des nepos-Schwestersohns in nepos-Enkel (Brief XLVI.) vermittelt, die Adoption selbst durch zwei Voraussetzungen gerechtfertigt. Kinderlos ist Kuntibodhja, mit zahlreicher Nachkommenschaft gesegnet Çura. Ferner. Nicht fremd steht jener diesem gegenüber, nahe Verwandtschaft verbindet sie. Erfüllt sind also die Voraussetzungen einer rechtsbeständigen Kindesentäusserung. Um vollends allen Makel zu tilgen, wird das Versprechen des Adoptierenden, dem natürlichen Vater das erste Kind der Kunti zu überlassen, hinzugedichtet. Unentbehrlich schienen der Zeit des Uebergangs diese ängstlichen Cautelen. Eine spätere Periode erachtete sie überflüssig, liess sie fallen. Kuntibodhja wird jetzt Çura's Freund, Kunti Freundesgabe, die Gabe selbst eine bedingungslose. So lehrt die Vergleichung von Adi Parva bei F. I, 468 mit Vana Parva, F. V, 42.

Doch nicht nur die Sagenmetamorphose, welche die Umgestaltung der Familienorganisation im Gefolge hat, legt die Tradition von Kunti und Kuntibodhja mit seltener Bestimmtheit vor Augen: sie zeigt auch den Einfluss, welchen der Fortgang von der Maternität zu der Paternität auf das Loos des weiblichen Geschlechts, der Mutter zumal, ausübt, in wahrhaft ergreifender Weise. Reich an Segen erschien uns stets das Bruder- und Schwester-, das Mutterbruder- und Schwestersohnsverhältniss der alten Familie. Was aber sind die Folgen des neuen Rechts? Nie endende Leiden und Trübsale. Erschütternd ist der Gegensatz und doch geschichtlicher Wahrheit nicht baar. Die zuvor angeführten Abschnitte des Epos bieten ein wahrhaft tragisches Bild. Çura, so lesen wir dort, das Haupt der Jaduiden, Vasudeva's und der Kunti Vater, schenkt der Bitte seines kinderlosen Freundes Kuntibodhja um Ueberlassung seiner Tochter williges Gehör. Noch ein kleines Mädchen, das am Ballspiel sein Vergnügen findet, wird Kunti von ihrem Erzeuger dem fremden Manne zum Eigenthum überlassen, willenlos gleich dem Lotus, den man aus einem See in den andern verpflanzt. Nicht weniger willenlos bleibt sie in ihren fernern Schicksalen. Kuntibodhja's, ihres Adoptiv-Vaters, Befehlen gehorsam widmet sie dem gastfreundlich aufgenommenen Anachoreten ihren Dienst. Aus kindlicher Neugierde, ganz absichtslos spielt sie mit den auch den Göttern gebietenden Zauberformeln, die jener beim Weggang zum Lohne der empfangenen Pflege ihr hinterlässt. Schuldlos ist sie an der Erscheinung des Sonnengottes, schuldlos an dessen Umarmung. Unbefleckt empfängt sie den Sonnenknaben Karna. Ahnungslos überliefert sie die Leibesfrucht den Fluthen der Açva. Dass ihr Kind die mächtigste Stütze der Dhritarashtriden, der erbittertste Gegner ihres eigenen Geschlechts werden würde, wie hätte die Mutter von solchen Folgen ihrer That sich Rechenschaft abgelegt? Unbekannt bleibt ihr, wie die Strömung der Açva das Körbchen mit dem Kinde der Ganga zuträgt, wie Adhirata, der Dhritarashtriden Rosselenker, es entdeckt, den Knaben seiner Gemahlin Radha zur Pflege übergiebt, den Jüngling in Duryodhana's Freundschaft einführt und so den Abgrund gräbt, der die Panduiden zu verschlingen droht. Auf

welche Weise das Geschick zuletzt gewendet, Karna um seinen goldenen Panzer und das Ohrgehänge, die göttlichen Pfänder seiner Unbesiegbarkeit, betrogen, dann durch Arjuna's und der Hidimba Sohn Ghatokkaka seiner unfehlbaren Lanze verlustig wird, brauche ich nicht auszuführen. Das Vorliegende genügt, um die Anschauung des Epos von dem Einfluss der Vaterfamilie auf das Geschick des Weibes ausser Zweifel zu setzen. Wie verschieden jetzt das Loos der Frau von jenem der mutterrechtlichen Vorzeit, welche dem Bruder die Pflicht der Beschützung von Schwester und Schwestersohn auferlegte! Wurzelt doch alle Trübsal der Kunti und der Kuntiden in Çura's That, der kraft seiner Vatergewalt die Tochter dem Kuntibodhja als Geschenk überlässt.

Wie vielgestaltig ist diese Trübsal! Willenlos erliegt die Çura-Tochter den Befehlen des Vaters, entzogen bleibt ihr jede Einwirkung auf die Bestimmung des eigenen Geschicks. Entfremdet sieht sie sich ihrem Geburtsgeschlechte, ihren Blutsgenossen, einem andern Hause zu Diensten verpflichtet. Dem fremden Manne gebiert sie ihren Sohn, sich und ihrem Geschlechte einen unversöhnbaren Gegner. Den Kurus folgt Karna, jede Erinnerung an seiner Mutter Volk, die Vrishniden, weist er unwillig von sich. (Udyoga Parva Çl. 4732 ff. bei F. VI, 345—347.) Nur Dhritarashtride will er sein, mit Arjuna zu kämpfen ist sein sehnlichster Wunsch, den Kuntiden den Untergang zu bereiten sein einziges Verlangen. All diesen Jammer bereitet dem Weibe das unerbittliche Gesetz des Vaterrechts. „Mein Vater," so spricht Kunti zu Krishna in Udyoga Parva bei F. VI, 154, „mein Vater ist der Schuldige. Er hat mich gleich einer Kostbarkeit dem Kuntibodhja geschenkt. Ein Kind war ich noch, das am Ballspiele sich ergötzt, als dein Ahn (Çura, Vasudeva's Vater) mich jenem übergab, Freund dem Freunde ein Geschenk. Von meinem Vater verlassen, gebeugt durch die Trübsale, welche die Dhritarashtriden über mich verhängten, welche Frucht habe ich von meinem Dasein geerntet? Doch der brennendste aller Kummer ist die Trennung von meinen Söhnen. Schon läuft das vierzehnte Jahr und noch sind sie alle meinem Blicke entzogen." Ergreifend stellt diese Schilderung der Folgen des gemissbrauch-

ten Vaterrechts neben dem lieblichen Bilde der Wohlthaten des Mutterbruderthums, ergreifend zumal durch die geschichtliche Wahrheit, die dem Gemälde zu Grunde liegt. Thatsachen ohne Zahl bestätigen die Klage der Kunti, Thatsachen vergangener Zeiten sowohl als Thatsachen der Gegenwart, wie beispielsweise China's streng väterliche Familienordnung täglich sie erzeugt. Neue Bestätigung der schon öfter betonten, nie zu vergessenden Wahrheit, dass jede der menschlichen Entwicklungsstufen einen Reiz besitzt, dessen die folgende beim Empfang höherer Gabe wieder verlustig geht.

LVIII.

Der Avunculat in den Ueberlieferungen Indiens nach dem Mahabharat.

(Fortsetzung.)

Die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate: Krishna und Abhimanyu's Sohn Parikshit. Avunculus generis auctor.

Länger, als ich voraussah, haben uns, w. F., die auf Seite der Panduiden hervortretenden Avunculate beschäftigt. Tadeln Sie mich nicht. Erleichtert ist jetzt die Lösung der dritten Aufgabe, die Brief LV mir stellt, verständlich der Zusammenhang des Mythus von Parikshit's Geburt mit den übrigen bisher beobachteten Anerkennungen des Mutterbruderthums. Bildet Krishna's Avunculats-Verbindung mit Abhimanyu und durch diesen Schwestersohn mit dem Geschlechte der Pandus überhaupt den Wendepunkt in dem Gange des grossen Kriegs, wie könnte desselben Krishna Sorge für Erhaltung des durch ihn zum Siege geführten Herrscherhauses überraschen? Erscheint doch nun die Wiedererweckung des Uttarasohnes nicht als eine vereinzelte Thatsache, vielmehr als der Abschluss und die Krone aller Gunstbezeigungen, mit welchen der Bru-

der der Saaubhadra den Gemahl der Schwester, Arjuna, zu überhäufen nie müde wurde. Den Mythus selbst kennen Sie (Brief IX. B. I, 84—86). Virata, König der Matsya, erzählt Virata Parva bei Fauche V. 336 ff., Bhimasena's und der Brüder Tapferkeit im Kampfe um die von den Kurus geraubten Rinder bewundernd, bietet dem Arjuna seine Tochter Uttara zur Gattin an. Arjuna schlägt das Geschenk nicht aus, überlässt jedoch das Mädchen seinem Sohne, Krishna's Neffen, Abhimanyu. Zur Hochzeitfeier erscheinen die Mutter, der Mutterbruder und die Gesamtheit der Vrishniden (V. 339). Der Ehe Frucht ist Parikshit, Leben aber dem Kinde nicht beschieden. Todtgeboren nennt es die eine Sagenwendung, nach der Geburt vernichtet eine andere (Adi Parva in der Inhaltsangabe des Açva-Medhika, Çl. 603 bei F. I, 62). Gleichgiltig, welcher der beiden wir folgen. Die Entscheidung liegt in der Schlusserzählung. Krishna, von Mitleid für seinen Schwestersohn, den Vater des Kindes, getrieben, ruft Parikshit ins Dasein zurück. (Semptikaichika Parva bei Troyer zu Raja Taramgini I. 405—408. Bhagavat-Purana I, 12; 1, 8; 3, 3, Burnouf.) Sechszig Jahre regiert darauf der gerettete Fürst. Janamejaya folgt auf dem Throne, der Sohn dem Vater. (Adi Parva Çl. 1948 bei F. I, 208 und die in Brief VIII, Band I, 84 angeführten Zeugnisse.) — Was besagt diese Sage anders als: die Dynastie der geschichtlichen Panduiden, die mit Parikshit eröffnet, verlegt ihren Ursprung in die mütterliche Seitenlinie. Nicht Abhimanyu's Vater Arjuna, sondern Abhimanyu's Mutterbruder, Krishna, ist Janamejaya's und aller seiner Nachfolger Stammeswurzel. Der höchste Glanz umstrahlt jenen, dennoch tritt er vor diesem in den Hintergrund. Also ein generis avunculus in der Bedeutung von generis auctor, wie Persius und Pausanias ihn kennen. (Brief LI). Vollständig ist der Parallelismus. Hier und dort Herrschaft der Vaterlinie durch eine lange Generationenreihe, hier und dort Beschränkung der Genealogie ab avunculo auf den ersten der Vorfahren, den unbekannten Geschlechtsahn, hier und dort also eine Verbindung der väterlichen und der mütterlichen Successionsordnung, in welcher die letztere der mythischen Vorzeit, die erste der spätern geschichtlichen Periode zugewiesen wird. Ihren Abschluss findet

diese Uebereinstimmung in der Gleichheit der religiösen Grundanschauung. Persius führt den generis avunculus auf die Lehre von dem Urmutterthum der Erde, auf Manius terrae filius, zurück. Ebenso das indische Epos. Nicht genug, dass es Kunti auch Pritha, Erde, die Kuntiden auch Prithiden, Erdsöhne, benennt, noch in anderer Weise giebt es die tellurische Auffassung zu erkennen. „Krishna ist die Wurzel der Panduiden, der Prithide Arjuna der aus jener erwachsene Stamm. Die übrigen Söhne der Pritha sind die Aeste, die Pantkala (Draaupadi's Volk) die Blätter.“ Was frommt's, fährt Drona Parva Çl. 8271 bei F. IX. 300 in seiner Darstellung fort, was frommt's, Stamm, Aeste, Blätter zu vernichten, bleibt die Wurzel, bleibt Krishna erhalten? — Also eine und dieselbe Grundanschauung in Indien und Etrurien. Aus dem Tellurismus der ältesten menschlichen Geistesperiode erwächst der Principat der Maternität, aus diesem jene genealogische Bedeutung des Avunculats, die bis in Zeiten sich erhält, deren Familienzuständen sie längst nicht mehr entspricht.

Erreicht ist das Ziel, welches meiner Arbeit in Brief LVI vorgezeichnet wurde, die Bedeutung des Avunculats im Geschlechte der Panduiden bestimmt. Wenn ich jetzt, von dem langen Gange durch das Labyrinth der bändereichen indischen Sagenencyclopädie ermüdet, die Gesamtheit der gewonnenen Anschauungen mir vergegenwärtige, so gewinnt ein Gedanke die Oberhand, den ich zum Schlusse vorlege. Ist nicht der tiefgreifende Einfluss der mütterlichen Verwandtschaft auf das Verhalten der kämpfenden Parteien, die beide dem väterlichen Familienprincip und der väterlichen Erbfolge Anerkennung zollen, eine überraschende Erscheinung? Längst zwar wissen wir, dass die Durchführung des Paternitätssystems das altbegründete Ansehn des Avunculats mit einem Schlage zu zerstören nie vermochte, dass dieses vielmehr, der Herrschaft über das Rechtsgebiet beraubt, in Sitten und Gebräuchen des häuslichen Lebens ungeschmälert sich erhielt. Beispiel die germanische Familie, die nach Tacitus Germ. c. 20 dem Mutterbruder auch dann noch Vaterehre zuerkannte, als die Erbfolge in gerader Linie längst sich festgesetzt hatte. Doch wie beschränkt erscheint dieser Wirkungs-

kreis, wenn jenem verglichen, welchen das Epos der Schwestersohnsverwandtschaft einräumt. Wohl finden wir unter den Folgen dieses Verwandtschaftsbandes auch solche aufgezählt, die den privaten Charakter des Familienlebens an sich tragen. Beispiel die Ceremonien der Nabelschnurlösung, der Haarschurweihe, der Bestattung und der Todtenopfer. Die überwiegende Zahl aber greift über diess Gebiet hinaus, ist von dem Zwange des Sittengebots unbeeinflusst, ist die freie spontane Regung innerer Seelenstimmung, daher durch die Grösse und Mannigfaltigkeit der dargebrachten Opfer ausgezeichnet. Nicht als verblasste Erinnerung also erscheint in dem Mahabharat der Avunculat. In beiden Verwandtschaftsgliedern lebenskräftig, in beiden durch die Wahrheit der Empfindung getragen, tritt er auf. Selbst da, wo die Macht der Verhältnisse Mutterbruder und Schwestersohn entzweit, in feindliche Lager und blutigen Zweikampf treibt, selbst da erhebt er seine Stimme, ja hier mit erhöhtem Ernste. Gross ist die Zahl der Beweise, welche das Epos hiefür bietet. Wie liesse die lange Feindschaft der beiden Zweige des Çantanu-Geschlechts, der erbitterte Schlachtenkampf, in dem „eines Hofs Geflügel" sich vertilgt, ein anderes erwarten? Ich widerstehe dem Triebe nicht, auch dieser letzten Kategorie von Zeugnissen nachzugehn. Was ich finde wird mein nächster Brief bringen. Dem Bilde des Avunculats im alt indischen Leben würde, ohne diese Zusammenstellung, einer der bedeutendsten Züge fehlen.

LIX.

Der Avunculat in den Traditionen Indiens nach dem Mahabharat.

(Schluss.)

Der Avunculat im Kampfe der Kuruiden und Panduiden.

Als die Heerscharen der beiden Zweige des Çantanu-Geschlechts, zu blutigem Austrag ihres langen Haders fest entschlossen, auf dem Felde von Kurukshetra kampfbereit sich

gegenüber standen, trat dem sofortigen Beginn der Schlacht ein Ereigniss in den Weg, dessen Schilderung Bhishma Parva entwirft. (Fauche VII, 150—161.) „Vor den Augen beider gleich dem Meere wildwogenden, kampfgierigen Heere entstieg Judhishthira plötzlich seinem Streitwagen, legte Panzer und Waffen ab und schritt zu Fuss, mit beiden Händen die Stirne bedeckend, schweigend auf die feindliche Schlachtlinie zu. Als Arjuna, der Kunti Sohn, ihn so wandeln sah, verliess auch er den Wagen und folgte, von seinen Brüdern begleitet, dem Haupte der Panduiden. Gleiches that Krishna, der Vasudevide, gleiches die Gesamtheit der Fürsten; jeder nach seinem Range, jeder gespannt, was wohl geschehen würde. Warum verlässest du uns, sprach Arjuna, und suchest das feindliche Heer zu Fuss auf? Bhimasena aber: was suchst du in der Mitte dieses wohlgepanzerten Heeres, Prithide, Indra der Könige, der du deine Brüder verlässest, deinen Harnisch und deine Waffe von dir wirfst? Wenn ich dich so weggehn sehe, Bharatide, dich meinen ältern Bruder, fuhr Nakula fort, so erliegt mein Herz trotz seines Muthes dem Schmerze. Sage, wo eilst du hin? Sahadeva aber: sieh' diese Schlachtlinie furchtbarer Streiter, mit der du zu kämpfen haben wirst. Warum bleibt dein Antlitz auf sie gerichtet? — Mit keiner Sylbe antwortete Judhishthira auf alle diese Fragen. Lautlos, unverwandten Blicks setzte er seinen Weg fort. Da sprach lächelnd Krishna, der herrliche Weise: bekannt ist mir seine Absicht. Hat er erst Bhishma, Drona, Kripa den Gotamiden, Çalya und die geistlichen Lehrer mit sich und seinem Unternehmen ausgesöhnt, alsdann wird er zum Kampfe mit den Feinden schreiten. Er kennt die Ueberlieferung alter Zeit, er weiss, dass im Kriege gegen einen Mächtigern nur dem Sieg verheissen ist, der zuvor die Billigung seiner Verwandten, der Greise und der geistlichen Lehren erlangt hat. Das ist meine Ueberzeugung. — So redete Krishna. Während nun das Heer der Panduiden lautlose Stille beobachtete, verbreitete sich heftiges Gemurmel durch die Reihen der Dhritarashtriden, sobald sie Judhishthir gewahrten. Schmach seines Geschlechts ist dieser Mensch, sprachen sie unter einander. Wer sieht nicht, was Judhishthir und seine Brüder anherführt. Hilfe will er erbetteln.

auf seinem Antlitz malt sich die Furcht, mit der Bhishma's Anblick ihn erfüllt. O der Schmach! Arjuna und Bhimasena, Nakula und Sahadeva hat er zu Kampfgenossen, und doch ergreift Beben ihn, den Panduiden. Als Kshatryia ist er geboren, aber angstvoll sein Gemüth, und schwach im Kampfe sein Muth. So redeten die Krieger, priesen dann die Kuruiden und schüttelten zum Zeichen der freudigen Stimmung ihre Gewänder. Wie aus einem Munde erscholl der Tadel Judhishthir's, der von Krishna begleitet mit seinen Brüdern einherschritt. Als alle Schmähreden über Jama's Sohn erschöpft waren, versank das Heer von neuem in lautlose Stille. Was wird er wohl sagen, dieser König? lispelten sie. Was wird Bhishma ihm antworten? Wie wird der schlachtenstolze Bhima sich äussern? Wie Krishna und Arjuna? Er selbst endlich, was wird er sagen? In solcher Ungewissheit schwebten die beiden Heere, beide um Judhishthir's willen, als dieser durch die lanzenstarrenden Haufen hindurch, von seinen Brüdern umgeben, an Bhishma herantrat, mit beiden Händen dessen Füsse umfasste und in folgenden Worten ihn begrüsste: Heil dir, unbesiegbarer Krieger. Kämpfen werden wir mit dir, gestatte es, ertheile mir deinen Segen. — Würdest du, antwortete Çantanu's Sohn, nicht also vor mich treten, durch meinen Fluch weihte ich dich der Niederlage. Zufrieden bin ich, mein Sohn. Erlange den Sieg. Noch anderes, was du dir im Kriege wünschest, möge dir zu Theil werden, Pandu's Sohn. Was verlangst du von uns, Prithide? Dein Benehmen entzieht dich jeder Gefahr einer Niederlage. Der Mensch gehorcht der Sache, sagt man, nicht die Sache dem Menschen. In Wahrheit, grosser König, mich haben die Kuruiden an ihre Partei gefesselt. Entzogen ist mir die Macht der Selbstbestimmung, darum sage ich nochmals: der Mensch gehorcht der Sache. Was wünschest du noch mehr als den Kampf? Judhisthira antwortete: werde nicht müde zu meinen Gunsten zu reden, du, dem mein Wohl am Herzen liegt. Kämpfen sollst du für die Kuruiden, das wird für mich stets das Beste sein. Wieder entgegnete Bhishma: giebt es etwas, das ich für dich thun kann? Auf Seite deiner Feinde werde ich streiten, da du mir dieses erlaubst. Aeussere frei dein Verlangen. — Eine Frage stelle ich dir also, mein

Vater, Ehrfurcht sei dir, mein Ahn! sprach Judhishthira. Wie kann ich in der Schlacht dich besiegen, dich den Unbesiegten? Zeige mir den rechten Weg. — Niemand kann im Schlachtenkampfe meiner Herr werden, entgegnete Bhishma, nicht einmal Çatakratu, träte er mir vor Augen. Darauf nochmals Judhishthir: sage, mit welchem Mittel können die Feinde im Kampfe dir den Tod geben? Das ist die Frage, die ich an dich richte. — Es giebt keinen Menschen, wiederholte Bhishma, der im Kampfe mich zu besiegen vermöchte. Die Todesstunde kann für mich nicht kommen. Kehre zu den Deinen zurück. — Gehorsam vernahm Judhishthir Bhishma's Wort und verbeugte sich.

Doch zu den Seinen zurückzukehren war der Augenblick noch nicht gekommen. Sollten die Panduiden schuldlos den Kampf beginnen, so mussten nach Bhishma auch Drona und Kripa der Gotamide, Bhahmanen beide, beide mit dem hohen Ansehn der Gurus ausgerüstet, ihre Einwilligung erklären. Dem einen nach dem andern naht jetzt Judhishthir, stets von seinen Brüdern umgeben. An jeden richtet er dieselbe Bitte um Einwilligung zu dem Kampfe und Verheissung des Siegs. Von jedem empfängt er auch dieselbe Erklärung, mit welcher Bhishma ihn entlassen hatte. Eingetroffen war also Krishna's Verkündung. Nicht um in letzter Stunde dem Kampfe auszuweichen, vielmehr um frei von Sünde mit verdoppelter Siegeszuversicht ihn zu beginnen, darum hatte Judhishthir seinen väterlichen Uroheim, das Haupt des Çantanu-Geschlechts Bhishma und die beiden heiligen Gurus, Drona und Kripa, aufgesucht. Was konnte die Brüder jetzt noch von der Rückkehr zu ihrem Heere abhalten? Die Antwort, welche das Epos hierauf giebt, verdient unverkürzt mitgetheilt zu werden. „Kaum hatte Judhishthir Kripa's billigende Worte vernommen, richtete er seine Schritte nach dem Orte, wo der König von Madra sich befand. Vor Çalya neigte er sich, um den unbesiegbaren Fürsten zog er feierlich das Pradakshina. Dann richtete er an ihn die glückverheissenden Worte: Deine Billigung zu verlangen, bin ich gekommen, unbesiegbarer Held. Sündlos will ich kämpfen. Könnte ich doch mit deiner Erlaubniss alle meine Feinde besiegen! — Hättest du mich nicht aufgesucht, erwiderte Çalya, du zum

Kampfe fest entschlossen, einen Fluch würde ich wider dich ausgesprochen und Unterliegen in der Schlacht dir bereitet haben. Geehrt bin ich, zufrieden bin ich. Erfüllen möge sich alles was du wünschest. Kämpfe, ich erlaube es dir, und gewinne den Sieg. Sprich ein Wort, o Held. Was ist dir nöthig? was kann ich dir geben? was wünschest du noch ausser dem Kampfe? Der Mensch gehorcht der Sache, pflegt man zu sagen, nicht die Sache dem Menschen. Wahr ist das Wort. Mich haben die Kuruiden an ihre Partei gefesselt. Sohn meiner Schwester, erfüllen werde ich dein Verlangen. Machtlos, ohne Selbstbestimmung rede ich zu dir. Was wünschest du anderes ausser dem Kampfe? — Judhishthir antwortete: Sprich stets zu meinem Heile. Bereitwillig kämpfe für die Sache des Feindes. Keine andere Gnade erbitte ich mir meinerseits. — Kennst du, erwiderte Çalya, irgend etwas, das nicht ausser dem Bereiche der Möglichkeit liegt, so sage es, gerne thue ich es! Auf der Seite der Feinde werde ich kämpfen, denn für ihre Sache haben die Kuruiden mich auserkoren. — Darauf Judhishthir: Ein Opfer deiner Tapferkeit fordere ich als Gnade für mich. Karna's Kraft sollst du im Kampfe vernichten. — Erfüllen wird sich dein Wunsch, wie du begehrst, Sohn der Kunti, schloss Çalya. Gehe, kämpfe, ich verheisse dir den Sieg. — Sobald Judhishthir die Billigung seines Oheims, des Königs von Madra, erlangt hatte, verliess er, von seinen Brüdern umgeben, das feindliche Heer." Dann legte er seinen goldenen feuerstrahlenden Panzer wieder um. Die Fürsten aber überhäuften die ehrwürdigen Panduiden mit ihren Lobsprüchen, rühmten deren Mitgefühl für ihre Verwandten und erfüllten mit ehrenden Zurufen die Lüfte. Alle, die das Schauspiel mit angesehn, die Reden mit angehört hatten, Barbaren nicht minder als Aryas, wurden durch das edle Benehmen der Söhne Pandu's zu Thränen gerührt."

Wie in den übrigen Theilen des Epos so wird auch in der mitgetheilten Episode Judhishthir als das Ideal gewissenhafter Erfüllung aller überlieferten Moralpflichten dargestellt. Nie zaudert er, die Gefahren zu bestehn, welche gehorsame Unterwerfung unter die Gebote der Vorzeit ihm bereitet. Unbeirrt durch der Brüder Verdacht, der Dhritarashtriden Schmähung,

nur innerm Triebe folgend, bricht er waffenlos nach der feindlichen Schlachtlinie auf. Ist es Verrath, wie die Panduiden, ist es Feigheit, wie die Kuruiden wähnen, die ihn zu dem Wagnisse treibt? Krishna allein kennt die Wahrheit, er weiss und verkündet es, ohne die Einwilligung Bhishma's, Drona's und Kripa's, ohne jene des Königs von Madra wird ein Judhishthir nie zum Kampfe schreiten. Wie könnte er der Pflichten gegen Çantanu's Sohn, seinen Uroheim, dem Vaterehre gebührt, wie der gegen die beiden Brahmanen, die Gurus des Geschlechts, deren Ansehn das des Vaterthums überragt, wie endlich jener gegen den Mutterbruder uneingedenk sein? — So weit der erste Akt des Schauspiels. Durch die Stellung, die er dem Avunculate an der Seite der Paternität, der geistigen sowohl als der leiblichen, einräumt, bestätigt er die in meinem letzten Briefe über das Verhältniss beider Systeme ausgesprochene Ansicht. Kein Zweifel mehr: Auch nach Durchführung der Vaterfamilie behauptet das Mutterbruderthum sein altes Ansehn. Gleich berechtigt steht Çalya neben Bhishma, Drona und Kripa. Zwar wird er von Krishna erst nach diesen genannt, von Judhishthir erst nach ihnen aufgesucht, aber die Uebereinstimmung der Dialoge zeigt, dass seine Einwilligung nicht weniger geboten, sein Segen nicht weniger erwünscht, sein Fluch nicht weniger erdrückend ist, als der seiner Vorgänger.

Noch grössere Belehrung bietet der zweite Akt, die Begegnung der Helden. Judhishthir's Wechselrede mit dem Könige von Madra entwirft ein Bild der Avunculatspflichten, wie wir es reicher noch nirgends gefunden haben. Wir erkennen folgende Grundsätze: Dem Schwestersohne ist die Billigung aller seiner Unternehmungen von Seite des Mutterbruders unentbehrlich; ohne sie kein Gelingen, nur Fluch und Verderben. Verbindet Interessengemeinschaft beide Verwandte, so tritt der Erfüllung dieses Moralgebots keine Schwierigkeit in den Weg. Wie aber, wenn die Macht der Verhältnisse die Blutsgenossen in feindliche Lager treibt, Mutterbruder und Schwestersohn zu Stützen entgegenstehender Parteien bestimmt? Ist auch in solcher Lage dem avunculus dieselbe Huldigung darzubringen, dem Schwestersohn von Seite des Oheims dasselbe Wohlwollen zu erweisen?

Çalya's und Judhishthir's Begegnung zeigt, dass die Grundsätze der Vorzeit die Steigerung der verwandtschaftlichen Pflicht bis zu solcher Höhe verlangen. Zum Kampfe fest entschlossen ist das Haupt der Panduiden, nicht minder fest der König von Madra an die Partei der Kuruiden gefesselt; nur kurze Zeit und in der Schlacht werden beide sich begegnen; aber unentbehrlich ist dem einen wie dem andern des Gegners freudige Zusage. Schuldbeladen geht in den Kampf wer sie vor dessen Eröffnung nicht verlangt und gewinnt. Noch mehr: Einwilligung allein genügt nicht. Ebenso wenig die Verheissung des Siegs. Erfüllt wird das Maass der Pflichten erst durch die Erklärung der Bereitwilligkeit, das Interesse des Gegners zu fördern, das eigene zu opfern. „Was wünschest du ausser dem Kriege, Sohn meiner Schwester? Sprich ein Wort, sage es mir, gerne thue ich es.“ So Çalya. Und darauf Judhishthir, das Geheimniss seiner Seele dem Oheim erschliessend: „wähle Karna's Untergang zum Ziele deiner Tapferkeit.“ Wie gerne würden beide ihre Zusage erfüllen, doch das Verhängniss, das die Menschen gar oft aus Herrn zu Sklaven ihres Geschickes macht, raubt ihnen jede Selbstbestimmung. Daher die Klage, die mit den Aeusserungen höchster Befriedigung in den Reden wechselt. Gewiss der bemerkenswertheste Zug, mit welchem die uns vorliegende Episode von Judhishthir's Gang nach der feindlichen Schlachtlinie das Gemälde des Mutterbruder- und Schwestersohns-Verhältnisses bereichert.

Betrachten wir jetzt Çalya's Verhalten während der Schlacht. Mit gespannter Erwartung lesen wir die Stellen, in welchen das Epos des Mutterbruders Begegnung mit den Zwillingen Sahadeva und Nakula, den Söhnen der Madri, Çalya's Neffen erwähnt. Wird auch in der Hitze des Kampfes das Verwandtschaftsband seinen Einfluss geltend machen? Hören Sie: „Die zwei Söhne der Madri, die Freude ihrer Mutter,“ so erzählt Bhishma Parva Çl. 2745 bei F. VII, 274 „überschütteten in dem Kampfe ihren mütterlichen Oheim mit scharfen Pfeilen. Wie ein Wunder war das anzusehn! Den Sturm seiner Neffen erwiderte Çalya mit einem Hagel von Geschossen. Doch der Madri Söhne wichen unter dem Gewölke, das sie umgab, nicht einen Schritt zurück.“ —

Bhishma Parva Çl. 3631 bis 3694 bei F. VII, 368: „Der König von Madra gerieth in Kampf mit den Zwillingen und bedeckte mit einer Menge von Pfeilen diese zwei Söhne Pandu's, die Kinder seiner Schwester. Als Sahadeva seinen Oheim streiten sah, überschüttete er ihn mit einem Hagel von Geschossen, wie eine Wolke die Sonne verfinstert. Çalya aber erschien fröhlicher je mehr Pfeile ihn umhüllten; die beiden Jünglinge verursachten ihm unvergleichliche Freude ihrer Mutter wegen. Mit lächelnder Miene streckte er Nakula's Viergespann nieder. Dieser bestieg jetzt den Schlachtwagen seines Bruders. Beide vereint wütheten mit unzähligen Geschossen gegen den Oheim, der unbeweglich wie ein Gebirg den Hagelsturm lächelnd sich brechen liess." Plötzlich sinkt Çalya in die Kniee, von einem Wurfe getroffen. Sein Streitwagen verlässt den Kampfplatz. Erstaunt rufen die Dhritarashtriden: Unmöglich! Die Zwillinge dagegen freuen sich des Siegs über ihren mütterlichen Oheim, blasen in die Muschelhörner und lassen das Kriegsgeschrei ertönen." — Drona Parva bei F. VIII, 58: „Der tapfere Çalya verwundet lächelnd mit seinen Pfeilen den Sohn seiner Schwester, Nakula. Um diesen zum Zorn zu reizen, zieht er ihm die Zunge." — Karna Parva Çl. 116 bei F. IX, 463: „Çalya's tapferer Sohn Rukmaratha fiel in der Schlacht von Sahadeva's Hand, und doch war er sein Bruder, der Sohn seines mütterlichen Oheims." — Karna Parva Çl. 3190 bei F. X, 231. Schwer verwundet waren die beiden Panduiden, getödtet ihre Pferde, zertrümmert ihr Streitwagen: „Als der König von Madra, ihr mütterlicher Oheim, ihre Noth sah, ergriff ihn Mitleid und er sprach zu Radheya (Karna, dessen Wagen Çalya lenkte): gegen den Prithiden Phalguna (Arjuna) sollst du kämpfen, nicht gegen Judhishthir (zu welchem die Zwillinge ihre Zuflucht genommen hatten). — Karna Parva Çl. 3694 bei F. X, 288 aus der Rede Krishna's an Arjuna: „Wenn im Kampfe du dem Çalya, dem Könige der Völker von Madra, begegnest und aus Mitleid diesen Bruder deiner Mutter zu tödten nicht wagst, so schlachte heute Karna, den grausamen Verfolger der Söhne Pandu's. Diese That bringt keine Sünde auf dich. Nicht den geringsten Fehler begehst du. Jene Nacht, als deine Mutter mit ihren Kindern nur mit knapper

Noth aus dem Brande sich rettete, jene Schändlichkeit, die Duryodhana im Spiele an euch beging: Karna's Bosheit trägt an allem Schuld." Die Schilderung, wie Karna fiel, Çalya seine Rettung in der Flucht suchte, steht Çl. 4826 bei F. X. 420. — Diess die Erzählungen von Çalya's Theilnahme an der Schlacht. In frühere Zeiten versetzt Sabha Parva bei F. II, 440, wo mitgetheilt wird, Nakula habe den Panduiden Çakala, eine Stadt der Madra, unterworfen und darauf von dem Könige Çalya, seinem mütterlichen Oheime, die gebührende Huldigung empfangen.

Leicht zu beantworten ist jetzt die Frage: wird auch in der Hitze des Kampfes die Oheims- und Schwestersohnsverwandtschaft der Gegner ihren Einfluss ausüben? Zeigen die Zwillinge Tapferkeit, Çalya freut sich ihrer seiner Schwester wegen; lassen sie nach im Kampfe, Çalya zieht ihnen die Zunge, um sie zum Zorne zu reizen; sind sie äusserster Noth verfallen; Çalya giebt dem Kampfe eine andere Richtung, um ihre Erhaltung mitleidsvoll besorgt. Seinerseits scheut der Schwestersohn die Sünde des Mutterbruder-Mordes. Arjuna will lieber Karna als Çalya bekämpfen, schuldlos ist der Sieg über jenen, unsühnbar der über diesen. Denn auch Arjuna erkennt in Çalya seinen mütterlichen Oheim. Bilden doch Kunti und Madri, wie wir schon früher hervorhoben, eine einheitliche Muttergruppe, die vor der Schlacht Çalya bestimmte, Judhishthir als „Sohn seiner Schwester" anzureden.

Gestatten Sie mir, w. F., den bisher vorgelegten Schlachtbildern einige andere entgegenzustellen, in welchen Mutterbruder und Schwestersohn dieselbe Partei vertreten. Im Lichte des Gegensatzes gewinnen alle Erscheinungen erhöhte Anschaulichkeit. Die Söhne der gemeinsamen Panduiden-Gemahlin Draaupadi werfen sich Karna entgegen, um ihre Oheime, die Brüder ihrer Mutter, der drohenden Gefahr zu entreissen. Sie entrissen, heisst es in Karna Parva Çl. 4202, 4306 bei F. X. 343, ihre mütterlichen Oheime den Angriffen des gefürchteten Feindes wie den Wogen eines stürmischen Meeres. Ein zweites Bild versetzt uns unter die Helden der Kuruiden. Hier finden wir jenen Kripa, um dessen Billigung Judhishthir vor Beginn der

Schlacht sich bewarb, mit seinem Schwestersohne Açwatthaman, der nach dem Vater Drona der Dronide, nach der Mutter Kripi-Çaradvati der Çaradvatide genannt wird, in allen Wechselfällen des Kampfes aufs engste verbunden. Stets treten sie vereint auf. Drona Parva Çl. 6251 bei F. IX. 89. „Arjuna verwundete schwer den Oheim und den Neffen, Açwatthaman und den Çaradvatiden (so heisst hier Kripa), und verursachte dadurch grosse Verwirrung im Heere der Kuruiden.“ — Nach Karna Parva Çl. 4512 bei F. X, 380 sagt Açwatthaman zu Duryodhana, den er zur Aussöhnung mit den Pandus zu bestimmen sucht: „Ich und mein Oheim, wir haben den Tod nicht verdient. Im Bunde mit den Pandus mögest du einer langen Regierung dich erfreun.“ — Auch ohne Hinzufügung des Verwandtschaftsnamens findet sich die gleiche Zusammenstellung. So Karna Parva Çl. 3691—3693. 3705. 3998. 4504. — Çl. 4969 beschreibt den Rückzug der Bedrohten ins Lager; zuerst wird Kripa, unmittelbar nach ihm Açwatthaman genannt. Vergleichen Sie noch die Darstellung des Bhagavat Purana I. Ch. 7. — Nach dieser kurzen Einschaltung kehre ich zu den Fällen zurück, in welchen Mutterbruder und Schwestersohn, ihrer unlöslichen Blutsverbindung nicht gedenkend, feindlich gegeneinander auftreten. Wo immer diese Erscheinung sich darbietet, verhehlt das Epos Staunen und Tadel nicht. Einen Akt ungewöhnlicher Aufopferung nennt es die That des Arttayaniden, der von den Pandus, seinen Neffen, sich lossagt und für die Sache der Kurus zu kämpfen wünscht (Karna Parva Çl. 198 bei F. IX, 471), eine tadelnswerthe Handlung den Raubzug Çiçoupala's, Königs von Tchedi, gegen den Gebieter von Bodhja, dessen Schwestersohns-Verwandtschaft gar keine Beachtung fand. (Sabha Parva bei F. II, 481.) Unter den gleichen Gesichtspunkt fallen diejenigen Stellen, in welchen der Mahabharat die Sünden des Verwandtenkriegs unter Çantanu's Nachkommen beklagt. Denn nur selten fehlt in ihnen die Hervorhebung der verletzten Oheim- und Neffenpflicht. „Die Söhne Pandus,“ so lesen wir in Bhishma Parva Çl. 1758 bei F. VII, 172, „kämpfen mit den Kurus wie von bösen Geistern getrieben. Da erkennt kein Sohn den Vater, kein Vater den Sohn, den er aus seinem Blute erzeugte, kein

Bruder den Bruder, der Schwestersohn nicht den mütterlichen Oheim, noch der Oheim den Neffen, nicht der Freund den Freund." Noch ergreifender ertönt die Klage nach beendetem Blutwerk. Bhishma Parva Çl. 1792 bei F. VII, 176: „Aller Orten vernahm man das Rufen nach Verwandten. Die einen erkundigten sich nach den Söhnen, andere nach den Vätern; hier schrie man nach Brüdern und deren Gefährten, dort nach Oheimen: zahlreiche Stimmen verlangten nach den Neffen, selbst wenn sie im Kampfe auf Feindesseite gestanden." Çl. 1803: „In diesem Kampfe tödtete der Vater seinen Sohn, der Sohn seinen Vater, der Neffe den Oheim, den Oheim der Neffe, der Freund den Freund, der Verwandte den Verwandten." — In Çl. 5814 legt Bhishma, Çantanu's Sohn, das hohe Vorbild aller Ritterlichkeit, seinem Herrn Duryodhana sterbend die Versöhnung mit den Pandus ans Herz. „O dass mein Tod allen Theilhabern an diesem Kriege den Frieden gebe, dass gegenseitige Zuneigung unter den Fürsten herrsche, dass der Vater wiedergegeben werde dem Sohne, der Sohn dem Vater, der Oheim seinem Neffen, der Bruder dem Bruder!" — Aehnlich Drona Parva Çl. 7606: „Siehe mich hier vor dir," sprach drohend der Vater zum Sohne. Wüthend gab diese Worte dem Vater der Sohn zurück, der Freund dem Freunde, der Verwandte dem Verwandten, der Oheim seinen Neffen." — Çl. 7750: „Wildes Geschrei erhebt sich von Männern, die gegenseitig sich rufen, die einen ihre Söhne, die andern ihre Väter, diese ihre Brüder, jene ihren Oheim, manche einen Neffen, viele einen Freund, Verwandte ihre Verwandten." — An das Ende des ganzen Kriegs stellt uns endlich Bhagavat Purana. Gleicher Jammer bei Siegern und Besiegten. „Getödtet habe ich," klagt Judhishthir dem Krishna in B. I. Kap. 8 bei Barnouf Vol. 1, Hymne de Kunti, „getödtet habe ich Kinder, Brahmanen, Verbündete, Freunde, Oheime, Neffen, Gurus. Nicht vermag ich das Unrecht zu sühnen, das ich verübt an diesen Frauen, deren Blutsverwandte ich getödtet habe;" — so derselbe Judhishthir, der durch die Einwilligung Bhishma's, Drona's, Kripa's, Çalya's alle Sünde von sich gewendet zu haben hoffte. — Dieselben Vorwürfe vernimmt Dhritarashtra aus Vidura's Mund, der stets zur Gerechtig-

keit gegen die Panduiden gemahnt: „Oheim, Bruder. Kinder. Freunde, Alles hast du in den Schlachten verloren. Verschwunden ist dir die Jugend, eine Beute des Alters dein Körper und bequemen musst du dich jetzt, in Judhishthir's Palast eine Zufluchtsstätte zu finden.“ (B. P. I, 13. Discours de Narada.)

So verschieden die vorstehenden Schilderungen auch sein mögen, in einem Punkte stimmen sie alle überein. Sie stellen die Mutterbruder- und Schwestersohnsverwandtschaft mit jener von Vater und Sohn, Bruder und Bruder auf eine Linie. Zwar ist, ich wiederhole es. der Kampf, den die Kurus und Pandus auf der Ebene von Kurukshetra zum Austrag bringen, von Anfang zu Ende ein grosser Verwandtenmord, und als solcher Gegenstand bitterer, das ganze Epos durchziehender Klage; seinen Höhepunkt aber erreicht der Schmerz, so oft der Sünde wider die Heiligkeit der Paternität und des Avunculats gedacht wird. Gewiss kein geringeres Zeugniss für die Anschauungsweise des ganzen Volks, als jene Schilderung von Judhishthir's Gang nach der feindlichen Schlachtlinie, in welcher das θεῖον des Mutterbruderthums so anschaulich hervortritt. (Brief LIII S. 179.)

Das Verhängniss, welches Sieger und Besiegte in gleiches Verderben stürzte, schonte auch des Frauengeschlechts nicht. Nach Krishna's Tod und der Yadava Untergang seiner frühern Kraft verlustig, vermochte Arjuna nicht mehr die Wittwen der Gefallenen, mit welchen er aus dem verwaisten Dwaraka in die nordische Heimath aufbrach, gegen die Angriffe feindlicher Stämme zu schützen. Die Frauen und aller Reichthum wurden den Räuberschaaren zur Beute. Ein Fluch aus alter Zeit fand seine Erfüllung. Ashtavakra nämlich, der Achtfachverunstaltete war einst, als er aus dem Wasser emporstieg, seiner Hässlichkeit wegen von dem Nymphengeschlecht der Apsarasas verlacht worden. Dem Fluche, den er damals über sie aussprach, erliegen jetzt Arjuna's Gefährtinnen. Vyasa kennt das Gesetz der Vergeltung und offenbart es dem Panduiden. So erzählt Vishnu Purana Buch V, Kap. 37. 38 bei Wilson Vol. V, 156. 166.

Wer ist Ashtavakra? Nach dem Epos von dem grossen Kriege Suetaketu's Schwestersohn, der Mittelpunkt eines Mythus, der zu den Ursprüngen des Avunculats und der Genealogie ab

avunculo zurückführt. Wie könnte ich der Versuchung entgehn, auch diese Tradition in den Kreis unserer Unterhaltung zu ziehn. Den zusammengestellten Einzelerscheinungen darf die geschichtliche Grundlage nicht fehlen. Fragen Sie nicht, warum ich diese zuletzt bringe. Ist es doch der Fortgang meiner Studien, der die Reihenfolge meiner Mittheilungen bestimmt.

LX.

Der Avunculat in der Sage von Ashtavakra und Suetaketu, nach dem Mahabharat.

Vana Parva Çl. 10.608 ff. — Die Sage.

Als die Panduiden auf ihrer Pilgerfahrt nach den heiligen Teichen in die Gegend am Flusse Jamuna gelangten, lenkte der sie begleitende Maharshi Lomaça Judhishthir's Aufmerksamkeit auf eine ehrwürdige, stets mit frischen Früchten geschmückte Einsiedelei. Diese Stätte, sprach er zu dem Fürsten im Bussgewande, hat einst Suetaketu, den Sohn Uddalaka's, beherbergt. „In jenem Weltalter lebten auf Erden zwei berühmte Anachoreten, Oheim und Neffe, Ashtavakra, Kahoda's Sohn, und Suetaketu, Uddalaka's Spross. Dieser Oheim und dieser Neffe waren Brahmanen des Königs von Videha. Beim Opferfeste besiegten sie im Musenkampfe Djanaka's Barden. Im Wasser suchte der Unterliegende den Tod. „Sohn der Kunti! tritt ein in diese heilige Stätte, Suetaketu's Wohnung, und verehre mit deinen Brüdern den Neffen Ashtavakra." So Lomaça. Darauf Judhishthir: „Wer war der Brahmane, der den gewandten Barden besiegte? wer der Barde, den Ashtavakra überwand? Erzähle mir die Ueberlieferung in allen Einzelheiten, Lomaça."

Lomaça hob an: „Uddalaka hatte einen Schüler mit Namen Kahoda. Ergeben diente der Jüngling dem Lehrer. Aufmerksam las er die heiligen Schriften. Dankerfüllt gab Uddalaka seinem Zögling nebst den Veden die Tochter Sudjata. Diese

empfing einen Sohn, von Anselm wie Feuer. Zu dem Vater, der ohne Unterbrechung dem Studium oblag, sprach noch im Mutterleibe das Kind: den ganzen Tag verbringst du mit Lesen, das ziemt sich nicht, Vater. Die Kenntniss der Veden, der Vedangas samt allen Çastras verdanke ich dir. Hier in den Eingeweiden der Mutter sage ich nochmals: das ziemt sich nicht. — Erbittert durch den Tadel, verfluchte der Vater, der grosse Rishi, den Sohn im Mutterleibe: dieweil du, noch im Mutterleibe, solches zu mir redest, hat dein Körper in diesem Augenblicke achtfach sich gekrümmt. Mit verdrehten Gliedern trat also der Maharshi ans Licht. Darum gab man ihm den Namen Ashtavakra.

Suetaketu, sein Altersgenosse, war sein mütterlicher Oheim. Als Sudjata an den zunehmenden Schmerzen bemerkte, wie das Kind in ihrem Leibe heranreife, nahm sie den Gatten bei Seite und sprach: was soll aus mir werden? Arm bin ich, gekommen ist mein zehnter Monat. Auch du besitzest kein Gut, der jungen Mutter schmerzliches Loos zu lindern. — Durch die Klage seines Weibes bewogen, begab sich Kahoda an den Hof des Königs Djanaka, dort Reichthümer zu gewinnen. Aber im Dichterkampfe erlag er der gewandten Kunst des Hausbarden und suchte den Tod im Wasser. Als Uddalaka davon Kenntniss erhielt, sprach er zu Sudjata: diess Ereigniss bleibe Ashtavakra verborgen! Sudjata bewahrte das Geheimniss. Das Kind, das sie zur Welt brachte, hörte nie von seinem Vater. Ashtavakra betrachtete Uddalaka als Vater, Suetaketu als Bruder.

Eines Tages lag der zwölfjährige Knabe in der liebenden Umarmung seines Pflegevaters Uddalaka. Suetaketu ergriff ihn bei der Hand, zog ihn weg. Das ist nicht dein Vater, sprach er. Der Knabe weinte. Das harte Wort hatte sein Herz durchbohrt, tief war sein Schmerz. Er kehrt heim, naht der Mutter. Wo ist mein Vater? bestürmt er sie. Sudjata ändert ihr Aussehn. Des Sohnes Fluch fürchtend erzählt sie Alles.

Später geschah es, dass der junge Brahmane an Suetaketu die Aufforderung richtete: lass' uns zu Djanaka's Opferfest ziehn. Wunderbar soll es sein. Die Unterhaltungen der Brahmanen und ausgesuchte Speisen werden wir geniessen. Glück verbürgt

uns der Brahmanenname. — So brechen Oheim und Neffe auf zu der glänzenden Opferfeier des Königs Djanaka."

Gegenstand der weitern Erzählung bilden die Ereignisse, welche die Ausführung des Planes begleiten. Lomaça schildert zunächst Ashtavakra's Begegnung mit dem Könige, der willig dem Brahmanen aus dem Wege geht; alsdann die Schwierigkeiten, die das Knabenalter dem Eintritt der Pilger in den abgegrenzten Festraum bereitet, der Reihe nach Ashtavakra's Streit mit dem Thürhüter, seine Anrufung des königlichen Entscheids, seinen Sieg im Räthselspiel; weiter das Erscheinen des Barden, Beginn und Fortgang des Dichterkampfs, das Staunen der Versammlung über das Geschick, mit welchem der Knabe die von dem Gegner zum Lobe der Dreizehnzahl begonnene Strophe zu Ende führt; endlich das Schicksal des besiegten, den Triumph und die Heimkehr des siegreichen Kämpfers.

Diesem letzten Theile widmet Lomaça folgende Ausführung: „Hört ihr Brahmanen," ruft Ashtavakra in der Versammlung, „alle, die ihr von dem Barden besiegt und ins Wasser gestürzt worden seid, thut jetzt eure Pflicht. Ergreift diesen Menschen und werft ihn ohne Zaudern in die Wogen des Meeres." — Der Barde entgegnete: „Varuna's Sohn bin ich, die zwölf Jahre, während welcher König Djanaka das Opferfest feiert, habe ich hier geweilt. Diese ganze Zeit über wurden die berühmtesten der Brahmanen in meine Gegenwart entboten. Alle, die herbeieilten, Varuna's Opferfest anzusehn, kehren ins Leben zurück. Ich ehre Ashtavakra. Ehre verdient er, durch ihn werde ich meinen Vater schaun." — Darauf Ashtavakra: „möchten die Brahmanen, die du besiegtest, deine Rede verstehn. Gute Menschen wissen, was weinender Kinder, ihrer Söhne, Worte bedeuten. Du, Djanaka, verweigerst mir Gehör, erloschen ist deine Einsicht, Schmeichelreden berauschen dich." — Der König erwiderte: „Fürwahr ich höre dich, nicht menschlicher, himmlischer Ausdruck liegt in deiner Rede. Den Barden, den du besiegst, überlasse ich dir, verfahre mit ihm nach deinem Willen." — „Nicht verlange ich das Leben des Barden," entgegnete Ashtavakra. „Ist er Varuna's Sohn, so lass' ihn in den Ocean versenken." „Varuna's Sohn bin ich," sprach der Barde,

„Nicht scheue ich den Tod im Meere. Ashtavakra, der hier steht, wird jetzt seinen Vater, Kahoda, den längst gestorbenen, schaun.“ — Vor Djanaka's Augen entstiegen alle Brahmanen der Tiefe. Varuna rief sie ins Leben zurück. Kahoda aber sprach: „Vollbracht hat mein Sohn jene That der Zerstörung, die längst das Ziel meiner Wünsche bildete. Darum sehnen sich die Menschen bei dem Werke der Zeugung nach Söhnen. Ein kräftiger Sohn, Djanaka, entspringt von einem schwachen Vater, ein kluger von einem thörichten, ein weiser von einem unwissenden. Mit scharfer Sense mäht die Hand des Todes der Feinde Häupter auf dem Schlachtfelde. Glück über dich, mein Sohn.“ — Als der Barde Djanaka's Zustimmung erlangt hatte, stürzte er sich ins Meer, aus dessen Fluthen die Brahmanen, umstrahlt von himmlischem Glanze, emporgestiegen waren. — Seinerseits erwies Ashtavakra, von allen gepriesen, dem Vater Sohnesehrfurcht. Dann kehrte er im Geleit des Oheims nach seiner Einsiedelei zurück. — Hernach sprach der Vater in Gegenwart der Mutter zu dem Sohne: „Ohne Zaudern tauche in diesen Strom, die Samanga.“ Der Knabe tauchte unter. In demselben Augenblick gewannen seine Glieder gerade Bildung. — Darum, so schliesst Lomaça, darum ist die Samanga ein heiliger Strom. Wer darin sich badet, wird aller Sünden rein. Tauche auch du, Judhishthir, mit deinen Brüdern und deiner Gemahlin in ihre lichten Fluthen.

Die Elemente, aus welchen die mitgetheilte Sage sich zusammensetzt, sind leicht zu erkennen. Die vaterlose Familie, das Princip der Paternität, der Uebergang aus jenem ältern in dieses neue System, die gleichzeitige Unterordnung eines ursprünglichen Cultgedankens unter eine höhere Religionsidee, endlich die Verherrlichung des brahmanischen Priesterthums: in diese Bestandtheile zerlegt sich die Geschichte von Suetaketu und Ashtavakra, dem mütterlichen Oheim und dem Schwestersohne. Lassen Sie uns die Analyse nach der angegebenen Ideenfolge ordnen.

LXI.

Der Avunculat in der Sage von Ashtavakra und Suetaketu.

(Fortsetzung.)

Analyse der Sage. Sieg der Paternität über das Maternitäts-System.

I. Die vaterlose Familie der Urzeit bildet den Ausgangspunkt des mitgetheilten Mythus. Ashtavakra kennt seinen Erzeuger nicht. Nie hört er von ihm. Ausschliesslich mütterlich ist der Familienkreis, in dem er sich bewegt. Mutter, Mutterbruder, Muttervater: weiter reicht seine Kindeswelt nicht. Wie klein der Umfang, wie innig der Zusammenhang! Zu der Mutter eilt der besorgte Knabe, die Mutter bestürmt er mit seinen Fragen, von ihr erwartet er Lösung des Räthsels seiner Geburt. Nicht geringeres Vertrauen bringt er dem Mutterbruder entgegen, das Vertrauen von Gespielen, welche Altersgleichheit brüderlich eint. Suetaketu theilt Ashtavakra, dem Oheim der Neffe seine Pläne mit. Ihn wählt er zum Genossen seines Unternehmens. Mit ihm bricht er auf, mit ihm kehrt er heim. Nie verlassen sie sich. Wie in der Sage, so sind in dem Culte der Nachwelt Mutterbruder und Schwestersohn verbunden. — Bei dem Muttervater endlich findet der Tochtersohn die Zärtlichkeit des Erzeugers. Die Sage zeigt ihn uns in Uddalaka's liebender Umarmung. Schmerz durchbohrt des Knaben Herz, da er das verhängnissvolle Wort vernimmt: „der ist dein Vater nicht." Ausschliesslich mütterlich also ist der viergliedrige Verwandtenkreis, in dem Ashtavakra's erste Kindheit verfliesst.

II. Bildet die vaterlose Familie den Ausgangspunkt des Mythus, so tritt am Schlusse desselben mit gleicher Bestimmtheit die auf das Paternitäts-Princip gegründete Organisation hervor. Verdrängt ist die Gruppe Mutter, Muttersohn, Mutterbruder durch die neue Vater, Vaterssohn, Mutter. Am Ufer der heiligen Samanga sehen wir Kahoda, Sudjata, Ashta-

vakra versammelt, den Sohn dem Gebote des Vaters gehorsam. Verschwunden ist der Muttervater Uddalaka, beendet seine Rolle mit der vergeblichen Mahnung an die Tochter, das Geheimniss des Vaterthums zu bewahren; verschwunden auch der Mutterbruder Suetaketu, das Geleite der Heimkehr die letzte Erwähnung. Wir sehen: vollkommen ist der Gegensatz von Abschluss und Beginn der Erzählung, die väterliche Familie an die Stelle der mütterlichen getreten. Welchem der beiden Verwandtenkreise entspringt reineres Glück? Der Mythus ertheilt der Paternität die Palme. Er widmet der Sehnsucht des Sohns nach dem Vater, dem Verlangen des Vaters nach Söhnen, die an Trefflichkeit ihn überragen, begeisterte Worte und steht nicht an, den neuen Zustand unter dem Bilde eines von frühern selbstverschuldeten Gebrechen geheilten, voller Schönheit zurückgegebenen Körpers darzustellen und zu verherrlichen. — An der Erhebung nimmt auch die Mutter Theil. Hat sie anfänglich ihre Armuth, ihre und ihrer Leibesfrucht Hilflosigkeit beklagt, so weicht jetzt, da sie des Sohnes wunderbare Verwandlung durch den Vater anschaut, jeglicher Kummer von ihr. Nicht ohne Absicht hebt der Mythus ihre Gegenwart bei Kahoda's Erscheinung hervor. Aussöhnung des Weibes mit dem vollbrachten Werke findet in dieser unscheinbaren Bemerkung einen leicht verständlichen Ausdruck. Zerstört ist die Mutterfamilie, nicht das Mutterglück.

III. Der Uebergang von der alten zu der neuen Familienordnung wird als die Folge eines geistigen Kampfs, nicht, wie in der Astika-Sage (Briefe IV—IX), als eine von aussen gewaltsam auferlegte Lebensumgestaltung, mithin als eine jener aus dem Innern besonders erleuchteter Persönlichkeiten gebornen reformatorischen Bewegungen dargestellt, welchen die Menschheit ihre allmälige Erhebung aus tiefern zu reinern Culturstufen dankt. Ungetrübt verfliesst Ashtavakra's Kindheit; zwölf Jahre glücklicher Unwissenheit sind dem Knaben beschieden. Sie vergegenwärtigen jene Urzeit, deren ruhiges Beharren keine Sehnsucht, kein Bewusstsein der Missgestalt stört. Eine neue Zeit eröffnet Suesaketu's Wort: „Uddalaka ist dein Vater nicht.“ Ein hartes Wort! Es gebiert des Zweifels Qual, dann die Ge-

wissheit des Irrthums, zuletzt den Kampf um den Sieg der Wahrheit, also alle jene Leiden, welche das erwachte Bewusstsein der Missgestalt über die Menschheit bringt.

Wer ist Suetaketu, der diese prometheische Periode heraufführt? Der Mahabharat antwortet hierauf in einer zweiten Sage: „Vor Zeiten,“ so lautet des kinderlosen Pandu Rede an seine Gemahlin Kunti nach Adi Parva Çl. 4718 bis 4734, bei F. I, 503 bis 505, „vor Zeiten waren die Frauen nicht eingeschlossen. Frei gingen sie, wohin ihnen beliebte. Nach Herzenslust vergnügten sie sich. Ihrer Jugend galt es nicht als Verbrechen, dem Manne untreu zu sein. Als Pflicht vielmehr ward es angesehn. Was in dem Mutterleibe der Thiere empfangen wird, folgt noch heute diesem Urgesetz wie ohne Unwillen so ohne Liebe. Dieselbe Gewohnheit, dasselbe Naturgebot beobachten auch die Maharshis und heute noch die Kurus des Nordens. Vernimm aus meinem Munde, durch wen und bei welcher Gelegenheit das Verbot, das heute als ewige Regel gilt, aufgestellt worden ist. Wohlwollen für die Frauen hat es veranlasst, nicht lange ist's her. Nach der Ueberlieferung lebte ein grosser Heiliger des Namens Uddalaka. Zum Sohne hatte er einen Anachoreten des Namens Suetaketu. Dieser Suetaketu ist's, der zuerst zornentbrannt jenes tugendhafte Verbot aufstellte. Höre, lotosäugige Frau, bei welcher Veranlassung. Einst ergriff ein Brahmane Suetaketu's Mutter in Gegenwart des Vaters bei der Hand und sprach: „Lass uns gehn!“ Da ergriff Unwille den Sohn des Anachoreten, als er die Mutter wie mit Gewalt wegführen sah. Die Flamme des Zorns loderte auf in ihm. Suetaketu's Ingrimm bemerkend, sprach der Vater: „Ueberlass dich nicht also dem Zorne, mein Sohn. Das ist allgemeine Sitte. Gemeinschaftlich sind auf Erden die Weibchen aller Wesen. Wie die Kühe so die Frauen, jede in ihrer Kaste.“ Einen solchen Brauch zu ertragen vermochte des Rishi Sohn nicht. Ohne Zaudern unterwarf er ihn einer Beschränkung für Männer sowohl als für Frauen. Von diesem Augenblicke an, erzählt die Ueberlieferung, steht das Verbot auf Erden unter Manu's Söhnen, nicht unter den übrigen lebenden Wesen in Kraft. In Zukunft, rief Suetaketu, begeht die ihrem Manne ungetreue Gattin ein schweres

Verbrechen, die Strafe verschuldeter Fehlgeburt zieht sie auf sich. Nicht geringer ist fortan auch das Vergehn des Gatten, der seinem keuschen, von Jugend auf enthaltsamen Weibe die Treue bricht. Gleiche Schuld belastet die Frau, die dem Gebote des Gatten, ihm einen Sohn zu schenken (dem Nigoya) Gehorsam verweigert. Solcher Art, o Furchtsame, ist die Gesetzesschranke, die einst Suetaketu, Uddalaka's Sohn, den Menschen zog."

Suetaketu's Rolle in der Ashtavakra-Sage erhält durch diesen zweiten Mythus volle Bestätigung. Das Wort, durch welches der Oheim des Neffen Seelenfrieden stört, entspricht dem Charakter, den die arische Tradition ihm leiht. Wie könnte der Prophet einer neuen Lehre, der Zerstörer jener ursprünglichen thierischen Fortpflanzung, welche dem Sohne die Kenntniss des Vaters entzieht, den Irrthum des Neffen ertragen? wie durch die Leiden, welche die Offenbarung der Wahrheit in Aussicht stellt, zum Schweigen sich bewegen lassen? Uddalaka mag seiner Tochter die Bewahrung des Geheimnisses empfehlen, vertheidigt er doch auch seinem Sohne gegenüber die Pflicht des Weibes, jeder Aufforderung „lass' uns gehn" wie ohne Unwille so ohne Liebe Folge zu leisten; — Suetaketu dagegen muss der in seiner Seele erwachten bessern Erkenntniss Ausdruck geben, den Neffen dem Irrthum entreissen, wie er des Vaters Ermahnung zur Anerkennung des alten Brauchs unbeachtet lässt. Vertreter des neuen reinen Sittengesetzes ist er in beiden Mythen, Vertreter der alten Promiscuität in beiden Uddalaka der Vater.

Noch weiter reicht der Einklang der Traditionen. Uebereinstimmend führen sie Suetaketu's grosses Reformwerk auf einen sittlichen Gedanken als treibendes Moment zurück. Unwille über die Vergewaltigung der Mutter, Unwille über die Täuschung des Schwestersohns, der unwiderstehliche Trieb, beide Glieder der alten vaterlosen Familie einem glücklichen Leben entgegen zu führen: das ist der Sporn, welcher Uddalaka's Sohn zu seinem Culturwerke kräftigt. Alle menschliche Entwicklung hat in diesem, unserm Geschlechte angebornen Veredelungstriebe ihre erste Ursache. Aeussere Momente, physische, ökonomische, geschichtliche, selbst geographische Verhältnisse mögen oft mitwirken, den

Widerstand der Völker tiefer Culturstufe gegen Erhebung ihres Socialzustandes zu brechen; — manches Belehrende dieser Art bieten die Schriften der Engländer Ch. W. Howitt und Rev. L. Fison. das Buch über Kurnai und Kamilaroi Australiens so wie der Aufsatz: From motherright to fatherright in Journal of the anthropological Institute XII, 1883 pp. 30—46 mit Notes on the Australian class systems. ebendaselbst pp. 496 bis 513. — aber ohnmächtig sind alle diese Nöthigungen, wirkungslos bleibt selbst der Druck des Elendes, das die Zustände der Wildheit belastet. ohne jenen die menschliche Natur auszeichnenden Hang nach steter Vervollkommnung. Irre ich nicht, so bringt der Ashtavakra-Mythus in dem Bilde, das er von Sudjata und deren Vater entwirft. meinem Gedanken Bestätigung. Wohl beklagt die Mutter das Elend. das ihrer und ihrer Kinder harrt: doch vermag diess Bewusstsein der Hilflosigkeit weder sie noch den Vater zum Kampfe gegen die alte Familienform anzufeuern. beide bleiben dem Herkommen treu ergeben. Anders Ashtavakra. Was weder die Vorahnung der kommenden Noth noch der Druck des gegenwärtigen Jammers zu bewirken vermag, das vollbringt die Macht jenes reformatorischen Triebs. welcher dem Gebote Uddalaka's „besiege deinen Zorn, das ist allgemeine Uebung" nie dauernd sich unterwirft. Von Stufe zu Stufe steigt die Menschheit empor, stets von demselben Drange gequält. Suetaketu anerkennt einen Rest der von ihm verurtheilten Promiscuität. das Niyoga, und Pandu verlangt von Kunti dessen Erfüllung. Aber nie ruht der Kampf des Priesterthums gegen die Zulassung dieses „nur für das Vieh schicklichen Gebrauchs." Er erzeugt eine Reihe beschränkender Bestimmungen, die Suetaketu's Sittlichkeitsprincip endlichem vollem Siege zuführen. Verfolgen Sie die Geschichte dieses Fortschritts nach Manu IX. 64—68, Narada C. XII. Cl. 80—87 (Jolly's Uebersetzung London 1876, S. 90, Preface p. XIII), Yajnavalkya I, 68. 69. Muir's Original Sanscrit texts I, pp. 298. 306 und Mayr's Indischem Erbrecht S. 98. 105.

Der endliche Sieg der Vater- über die Mutterfamilie vermag das alte Ansehn des Avunculats nicht zu zerstören. Die Ashtavakra-Sage leiht dieser Schlussgestaltung einen bestimmten

Ausdruck. Kahoda's Auferweckung lockert die Bande nicht, durch welche Schwestersohn und Mutterbruder verknüpft sind. Nach errungenem Siege geeint wie vor dem Aufbruch zum Kampfe werden sie auch in dem Culte verbunden. Ist es doch Sueta-ketu's einstige Wohnstätte, in welcher Ashtavakra Verehrung geniesst. „Tritt ein in diess heilige Haus, du mit deinen Brüdern und eurer gemeinsamen Gattin Draaupadi, und erweise darin dem Neffen deine Ehrfurcht.“ Väterlich ist die Familie der Panduiden, väterlich in ihr das Gesetz der Descendenz: dennoch soll Judhishthir dem Oheim- und Neffenpaare der Vorzeit huldigen und der Verdienste gedenken, die es um die Gesittung des Volkes sich erworben. Treu diesem Vorbilde handelt das Haupt der Panduiden, wenn es, wie wir sahen (Brief LVIII) unbewaffnet, von seinen Brüdern umgeben, die feindliche Schlachtlinie aufsucht, um seines Mutterbruders Çalya Segen zum Kampfe zu erflehn; treu bleibt ihm jeder, der die Heiligkeit dieses Blutbandes nicht ausser Acht lässt. Auch die väterliche Familie kann die wohlthätigen Kräfte, mit welchen die Natur die mütterliche ausstattet, nicht entbehren.

IV. Der Sieg der väterlichen über die vaterlose Familie wird als der Untergang einer tiefern, die Anerkennung einer höhern Religionsidee in unserm Mythus dargestellt. „Werk der Zerstörung, einer längst ersehnten Zerstörung“ nennt Kahoda Ashtavakra's That. Welches ist die tiefere Religionsstufe, die also in Trümmer fällt? Keine andere als die, welche wir öfter schon, insbesondere in dem Mythus von Astika, nicht weniger in zahlreichen Ueberlieferungen des classischen Alterthums mit der ältesten, ausschliesslich mütterlichen Betrachtungsweise des Menschen verbunden gefunden haben, die des reinen Tellurismus. Die Sage von Ashtavakra hebt diese der Erde zugekehrte Denkweise aufs nachdrücklichste hervor. Sie kennt keine andere Paternität, als die generelle des poseidonischen Elements. Varuna's Sohn ist der Barde am Hofe von Videha, aus dem Meere geboren kehrt er im Tode zu dem Meere zurück. So jeder, der dem Tellurismus die Herrschaft zuerkennt, Varuna's Opferfest besucht, dem priesterlichen Barden huldigt. Der Ramayana (II. 46 bei Garresio

Vol. VI, 129) bietet eine Sage, welche derselben Auffassung folgt, also den Poseidonismus als die Religionsstufe der Zeit des comunalen Vaterthums kennzeichnet. Gemeinschaftlich waren, so wird hier erzählt, die Frauen der ersten Periode, bis Varuna's Tochter Sura, des alten Zustandes müde, Ausschliesslichkeit der geschlechtlichen Verbindung forderte. Dieser Neuerung widersetzten sich die Söhne der Diti, die der Aditi billigten sie und errangen in langen Kämpfen den Sieg. — Die attische Tradition kennt Poseidon's Kampf mit Athene und der Göttin Sieg als Ausgangspunkt der auf ehelichen Verein gegründeten höhern Cultur. (Augustin. De civitate Dei III, 9. MR. S. 21 und die Stellen des Inhaltsverzeichnisses u. d. W. Poseidon.) Eine Erinnerung an Religion und Recht der Urzeit bewahrt die römische Welt. Quotiescunque desunt parentes, in generalitatem reditur. Sic et peregrinos Neptuni filios dicimus, quorum ignoramus parentes. Gewiss ein beachtenswerthes Beispiel der Vitalität urerster Anschauungsweise ist dieser Ausspruch des Servius zu Aeneis III, 241. Der Grammatiker vermag nicht weiter zurückzugelangen als zu der Lehre des Milesiers Thales von dem Ursprung aller Dinge aus dem Wasser. Dank den indischen Traditionen erreichen wir heute die Ursprünge, erkennen wir den Poseidonismus der chthonischen Religionsstufe als die Quelle der spät römischen Vorstellung.

Lange dauert der Kampf gegen die tellurisch-poseidonische Betrachtung der Menschennatur. Viele ringen mit dem Barden, alle erliegen seiner Gewandtheit. Unerschüttert bleibt Varuna's Herrschaft, unerschüttert seines Priesters Ansehn. Endlich erfüllt sich die Zeit. Zwölf Jahre, sagt der Mythus, dauert des Opferfestes Glanz, längere Herrschaft ist dem Gebieter der Gewässer nicht beschieden. Die Zahl dreizehn bringt dem Barden den Untergang, Suetaketu's Schwestersohn den Sieg. An die Stelle der alten tellurisch-poseidonischen Religion tritt die höhere des brahmanischen Lichtprincips. Die räthselhaftesten Züge des Mythus vergegenwärtigen den Segen dieser neuen Lehre. Erwägen Sie folgende Momente.

E r s t e n s. Zum Leben, heisst es, kehren alle zurück, die Varuna zum Opfer fielen. Aus dem Wasser tauchen sie auf,

Kahoda zuerst, nach ihm alle früher Besiegten. Wer könnte in dieser Darstellung den Gegensatz des alten zu dem neuen Glauben verkennen? Dort hoffnungsloser Untergang, die „scharfe Sense, mit welcher die Hand des Todes der Feinde Häupter auf dem Schlachtfelde mäht," hier Wiedererweckung durch die Söhne und Fortdauer eines längst erloschenen Lebens in der langen Reihe männlicher Nachkommen. Kein Dogma wird von dem Brahmanismus nachdrücklicher betont. „Im Leibe seiner Gattin ist der Mann wiedergeboren, darum nennen wir jene Djaya." (Vana Parva, Çl. 530. F. III, 92). „Er durch sie geboren, so definieren die Weisen das Wesen des Sohns. Darum soll der Mann seine Gattin, die Mutter seines Sohns, als eigene Mutter betrachten." (Adi Parva, Çl. 303. F. I, 323). Denselben Grundsatz betont Manu's Dharma Çastra an zahlreichen Stellen IX, 31—56. 66—72; X, 170. 172. 189. Jones, denselben Yajnavalkya und Narada, denselben der Mitakshara Sect. X. 110—113 Orianne, und der Devandha Batta Sect. II, 525, Orianne. Soll ich noch an den Mythus von Bhadra erinnern, die von dem Leichnam ihres Gemahls umarmt, drei Söhne zur Welt bringt (Adi Parva Çl. 4686 ff. F. I, 499 ff.)? oder an jenes Wort der Veden „durch Einen werden viele gerettet", das wir in der Astikasage und in der Geschichte der Nymphe Urvaçi finden? Ueberall die Lehre, welche der Ashtavakra-Mythus unter dem Bilde der Rückkehr längst Verstorbener aus Meeresgrund verkündet. Darum: „Heil über dich, mein Sohn!"

Zweitens. In strahlender Lichterscheinung steigen die durch den Helden des Vaterrechts Wiedererweckten aus Varuna's Reich empor. Dieselbe Verlegung der Paternität in das uranische Lichtreich lässt sich in folgenden Bestimmungen erkennen. Manu II, 233: „Durch Ehrerbietung gegen seine Mutter gewinnt einer diese irdische Welt, durch Ehrerbietung gegen den Vater die mittlere oder ätherische, durch beständige Aufmerksamkeit gegen seinen Lehrer sogar Brahma's himmlische Welt." — In Buch IV, 179—182 zählt Manu die Personen auf, deren Beleidigung jeder ohne Empfindlichkeit tragen soll, und bestimmt die Belohnungen, welche der Beobachtung dieses Friedensgebots verheissen sind. „Der (in solcher Weise geehrte) Lehrer der Veden

sichert (dem, der dessen Beleidigung geduldig erträgt) Brahma's Welt, sein Vater die Welt der Sonne oder der Prajapatis. — — seine Mutter und sein mütterlicher Oheim verleihen ihm Macht auf Erden u. s. w. Aehnlich Yajnavalkya I. 157. Stenzler. — Wir sehen: der Mutter die Erde, dem Vater das Lichtreich, Aether oder Sonne, wie in unserm Mythus. Ueberall der Gegensatz der himmlischen zu der poseidonischen Betrachtung des Menschen.

Drittens. Das von der Sage mehrfach betonte Verhältniss des Vaters zu dem Sohne im Mutterleibe zeigt den Sieg des Lichtrechts in einer neuen Aeusserung. Entspricht die Beachtung des Geburtmoments dem Princip der Maternität, so legt die Paternität das entscheidende Gewicht auf die Conception. Schon in dem MR. wurde dieser Gegensatz hervorgehoben (Verzeichniss u. d. W. Mutter, Betonung des tempus editionis). Als brahmanische Lehre erschien er uns in der Erzählung von Astika (Brief VI. Band I. S. 64). Unter dem Bilde des Gesprächs zwischen Vater und Sohn im Mutterleibe tritt er jetzt von neuem hervor. Adi Parva endlich, Çl. 3035. F. I. 321, leiht ihm folgenden Ausdruck: „Wonne ergreift den Vater, wenn er wie in einem Spiegel sein Ebenbild in diesem Sohne erblickt, der, schon im Mutterleibe geboren, den Himmel ihm sichert.“

Viertens. Räthselhaft erscheint uns das Verhalten der beiden streitenden Mächte nach der Beendigung des Kampfs. „Ich ehre Ashtavakra, denn Ehre gebührt ihm,“ spricht der besiegte Varuna-Sohn. „Nach dem Leben des Barden verlange ich nicht,“ ruft seinerseits der Sieger. Also Lob und Segen von der einen, Milde und Schonung von der andern Seite. Woher nach dem frühern Hass das schliessliche Wohlwollen? Was bestimmt die Sage, den Wandel der Gesinnung mit so viel Nachdruck hervorzuheben? Ich antworte: der Mythus folgt auch hierin dem Gesetze des Brahmanismus. Nicht dem Untergange geweiht sind die alten tellurischen Gewalten. Wie die Erinyen nach Orest's Freisprechung, die Nagas nach dem grossen Brandopfer in Eumeniden sich verwandeln, so begrüsst Varuna's Sohn, müde des grausen Amtes, das er so lange verwaltet, freudvoll

Brahma's himmlisches Lichtprincip, den Menschen fortan eine Quelle des Heils wie früher des Verderbens. Was des Meeres Tiefe verschlang, wird dem Leben zurückgegeben, umstrahlt von himmlischem Glanze erhebt es sich aus den Fluthen. Der Barde selbst bekennt: nach meinem Besieger werde auch ich meinen Vater schauen. Was heisst das anders als: dem brahmanischen Göttersysteme eingereiht wird Varuna als wohlthätige Macht fortbestehn, der poseidonische Tellurismus in jener geläuterten Gestalt, in welcher der elische Pelops-Mythus ihn zeigt (Brief XLI S. 80), auch ferner Verehrung finden. Soll über dem Gewinn, den eine höhere Culturstufe der Menschheit bringt, der Erwerb der tiefern nicht verloren gehn, so muss Versöhnung der Gegner, nicht Vernichtung des Besiegten Losungswort sein. Lesen Sie Brief VI in Band I, besonders S. 65 ff. Diess der Gedanke des Astika- wie des Ashtavakra-Mythus, diess auch der Sinn der Sage von dem einst über die höhnenden Apsarasas ausgesprochenen, an den Wittwen der gefallenen Helden spät vollstreckten Fluche. (Oben S. 229.) Keine Bildungsstufe soll die Unvollkommenheit der frühern, aus der sie hervorgegangen ist, zum Gegenstande des Gespötts machen. Seinem siegreichen Sohne führt Kahoda diesen Grundsatz mit bezeichnenden Worten zu Gemüthe: „ein kräftiger Sohn entspringt von einem schwachen Vater, ein kluger von einem thörichten, ein weiser von einem unwissenden." Wer könnte den Ideenzusammenhang verkennen.

Fünftens. Das letzte der Elemente, aus welchen der Ashtavakra-Mythus sich zusammensetzt, ist die Verherrlichung der göttlichen, jede weltliche Gewalt überragenden Macht des brahmanischen Priesterthums. Diesem Gedanken dient zunächst die Episode von der Begegnung des Jünglings mit dem Könige auf dem Wege nach Videha, ihm die Darstellung des Kampfes um Zutritt zu dem Opferbezirke, ihm endlich die rückhaltlose begeisterte Unterwerfung des Fürsten unter Willen und Gebot des jugendlichen Geisteshelden. Nie bittend, immer befehlend und drohend tritt Ashtavakra auf. Wehe dem Fürsten, der von Schmeichelreden der Höflinge bethört, seiner Stimme kein Gehör schenkt. Wehe der Mutter, wenn sie des Sohnes Verlangen nicht erfüllt. Wehe dem sieges-

stolzen Barden, der seinen Gegner mit menschlichem Maassstab misst. In Ashtavakra ist die göttliche Machtvollkommenheit des Brahmanen erschienen. Wer gleich dem Könige von Videha vor ihr sich beugt, dem allein folgen Glück und Sieg. Vergleichen Sie die Briefe IV—IX und XXVI des ersten Bands.

Verwerthung des traditionellen Sagenstoffs im Dienste der priesterlichen Herrscheransprüche: so lässt das Verhältniss des letzten Elements zu den früher betrachteten sich bestimmen. In der Wiederbelebung der Erinnerung an seine ruhmreiche Vergangenheit, an alle Kämpfe und Siege, welchen die Nation ihre civilisatorischen Fortschritte verdankt, erblickt der Brahmanismus das Mittel seiner Kräftigung gegen die zersetzenden Elemente, welche die Zeit gebiert. Aus diesem Gedanken ist der Mahabharat, aus ihm auch Manu's Dharma Ç̦astra hervorgegangen; jener vorzugsweise Thesaurus aller historischen und legendaren Ueberlieferungen, dieses vorzugsweise Sammlung der Grundsätze für die Lebensordnung in Staat, Gemeinde, Familie, beide Compilationen spät nach Form und Fassung, ursprünglich nach Inhalt und Stoff, ein Denkmälerpaar, zu dessen Errichtung alle Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung von den rohesten Anfängen an die Bausteine geliefert haben.

„Unter allen Traditionen, welche den Untergang der mütterlichen, den Sieg der väterlichen Familie zum Gegenstande haben, findet sich keine, die über diese tiefgreifende Umgestaltung der menschlichen Socialordnung mehr oder auch nur gleich viel Licht verbreite als die Sage von Suetaketu und Ashtavakra." So schrieb ich Ihnen früher (Brief XLVII, S. 129), als die Bedeutung unserer Sage für die Entwicklungsgeschichte des avus-Begriffs Gegenstand der Unterhaltung bildete. Mit denselben Worten beschliesse ich heute meine Analyse, zufrieden, auf den vollkommenen Einklang ihrer Ergebnisse mit der Gesammtheit der von mir seit einem Vierteljahrhundert vertretenen Grundanschauungen hinweisen zu können.

G. Pätz'sche Buchdr. (Otto Hauthal) in Naumburg a S.









